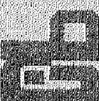
د. منى أحمد أبو زيد

الفكر الكلامي عند ابن خلدون





الفكر الكلامي
عند ابن خلدون

د. منى أحمد أبو زيد

الفكر الكلامي عند ابن خلدون

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1417 هـ ـ 1997 م

مجد/ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
الحمراء ـ شارع إميل إده ـ بناية سلام ـ ص.ب 6311/ 113 بيروت
هاتف: 802407 ـ 802428 ـ فاكس: 603654 بيروت
المطبعة: 311898 ـ 311905 ـ هاتف خليوي: 621721/ 03

إهداء

إلى من أعطاني الأمل في العمل . . . .

والإصرار على الاجادة. . . .

إلى أستاذي الدكتور محمود حمدي زقزوق

منى أبو زيد

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

كثيرة هي الدراسات التي تناولت ابن خلدون، في الشرق والغرب، حتى كاد أن يفلت ابن خلدون التاريخي لتظهر بدلاً منه عقائدية الكاتب أو مشكلات العصر، أو أيديولوجيات المفكر، ورغم المكتبة الخلدونية المزدحمة بمئات الدراسات والأبحاث عنه، فقد ظل ابن خلدون المتكلم أو عالم اللاهوت كما يقول الغربيون، ظل هذا الجانب من التراث الخلدوني محاطاً بالغموض في الشذرات التي كتبت عنه، ونصيبه الاهمال عند أغلب الباحثين، فكان لا بد من وقفة متأنية أمام علم الكلام الخلدوني.

ويعد علم الكلام، علم أصول الدين، أحد أهم العلوم الفكرية التي انتهجتها العقلية العربية الإسلامية، وهو يعبر عن هذه العقلية بفكر إسلامي أصيل في نشأته، منفتحاً على روافد الثقافات الأجنبية، مستفيداً من كل ما وصل إليه الفكر الفلسفي السابق عليه في هذه الثقافات، مكوناً موقفاً نقدياً من العديد من نظرياته، مستفيداً من بعضها، رافضاً للبعض الآخر، ومقدماً رؤية جديدة للبعض الثالث.

وقد مر هذا العلم عبر مراحل تطوره، بدءاً من نشأته بصورة غير منتظمة العقلية العربية الإسلامية، وهو يعبر عن هذه العقلية بفكر إسلامي أصيل في نشأته، منفتحاً على روافد الثقافات الأجنبية، مستفيداً من كل ما وصل اليه الفكر الفلسفي السابق عليه في هذه الثقافات، مكوناً موقفاً نقدياً من العديد من نظرياته، مستفيداً من بعضها، رافضاً للبعض الآخر، ومقدماً رؤية جديدة للبعض الثالث.

وقد مر هذا العلم عبر مراحل تطوره، بدءاً من نشأته بصورة غير منتظمة

عند الفرق الكلامية الأولى، حتى وصل إلى مرحلة البحث الفلسفي المتكامل عند فرق المعتزلة والأشاعرة والشيعة، وتبلور فيما بعد عبر مراحل النضج والامتزاج بالفلسفة ثم التدهور.

ومعرفة أعلام هذا الفكر ضرورة واجبة للاحاطة بتراثنا الفكري الإسلامي، ومن هؤلاء الأعلام المفكر ابن خلدون صاحب الاسهامات العديدة في مجالات علم الاجتماع وفلسفة التاريخ والسياسة والاقتصاد وغيرها من معارف وعلوم.

ودراسة الموقف الخلدوني من علم الكلام له ضرورة من جانبين:

الجانب الأول، معرفة صورة علم الكلام كما ظهر في كتابات ابن خلدون، حتى يتسنى الاحاطة باسهاماته فيه على وجه الخصوص.

الجانب الثاني، هو التعرف على علم الكلام في آخر مراحل تطوره قبل دخوله إلى مرحلة التدهور والجمود، ومعرفة أثر ما حل بالحضارة الإسلامية حينئذٍ من تفتت وتفكك سياسي وانحسار حضاري على العلوم الفكرية.

وابن خلدون هو:

ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن محمد بن محمد، ولد بتونس سنة 732 هـ / 1332 م، في أسرة أندلسية نزحت من الأندلس إلى تونس في أواسط القرن السابع الهجري، ويرجع أصلها إلى عرب حضرموت، وكان بيته بيت علم ورياسة.

تلقى العلوم الإسلامية على أبيه، وعلى بعض علماء تونس والوافدين عليها، فدرس التفسير والحديث والفقه واللغة والنحو، وأيضاً بعض العلوم العقلية مثل المنطق والفلسفة والحساب، وغيرها من العلوم.

وقد تقلد ابن خلدون بعض المناصب السياسية في «فاس» و«تلمسان» و«غرناطة»، ودخل في صراع سياسي مع بعض أعلام عصره، ثم ارتحل إلى عزلته في قلعة «بنى سلامة» حيث اعتزل فيها عدداً من السنين وضع فيها جزءاً كبيراً من مؤلفه الكبير في التاريخ وخاصة المقدمة، وبعدها رحل إلى مصر وعمل بالقضاء على المذهب المالكي، وصاحب الملك الظاهر برقوق إلى دمشق ليفاوض تيمورلنك، فأكرمه تيمورلنك وألف كتاباً بناءاً على طلبه، ثم عاد

إلى القاهرة ليعمل بالقضاء مرة أخرى حتى توفي بها سنة 808 هـ / 1406 م.

أما مؤلفاته:

فقد ألف ابن خلدون في العديد من العلوم، على رأسها علم الاجتماع والتاريخ، والفقه والحساب والمنطق وعلم الكلام، كما تنسب له بعض الشروح على كتابات الآخرين، ومن أهم مؤلفاته: ـ

- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ويعد الجزء الأول من هذا الكتاب من أهم مؤلفات ابن خلدون والذي عرف بالمقدمة.
- المقدمة، نالت شهرة كبيرة حيث ترجمت إلى العديد من اللغات الأجنبية، وعرف ابن خلدون واشتهر في الغرب قبل أن يشتهر في الشرق، وقدمت دراسات متعددة عنها، كما طبعت المقدمة بالعربية عدة طبعات.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل، وضعه ابن خلدون بناء على طلب لبعض مريديه، يبين لهم منهج الصوفية وطريقتهم وأهم نظرياتهم، مفرقاً بين أنواعه، ذاكراً أهم رجالهم وكتبهم.
- لباب المحصل، وهو أول الكتب التي وضعها ابن خلدون، فقد ألفه وهو لم يصل بعد إلى سن العشرين، وهو شرح على أحد كتب علم الكلام الهامة.

يضاف إلى هذه المؤلفات المطبوعة مؤلفات أخرى، ذكرت كعناوين لمؤلفاته في كتب المؤرخين، مثل شروح على بعض مؤلفات لابن رشد، وشرح على نهج البردة، وشرح على الرجز في الفقه، وكتاب في الحساب والمنطق وغيره.

أما المنهج:

فقد عمدنا في هذه الدراسة إلى استخدام عدة مناهج:

فاعتمدنا على المنهج التحليلي، لعرض فكر ابن خلدون الكلامي من خلال تحليل أفكاره في مؤلفاته العديدة، وتحليل هذه الآراء لبيان ما تحويه من آراء عقلية فلسفية، أو نقلية شرعية.

أما المنهج التاريخي، فقد اعتمدناه لتتبع تطور الأفكار الكلامية تتبعاً

تاريخياً، سواء عند السابقين على ابن خلدون، أو عند ابن خلدون نفسه، فأرجعنا كل فكرة إلى جذورها الأولى، لنرى كيف نشأت، ثم مراحل تطورها وتحولها حتى وصولها إلى ابن خلدون، وبهذا المنهج نفسه تابعنا تطور الفكرة عند ابن خلدون عبر مراحله الفكرية.

أما المنهج المقارن، فاعتمدناه لعقد مقارنة بين آراء ابن خلدون الكلامية وآراء السابقين في محاولة منا لتقييم إسهاماته الفكرية، وتحديد انتماءاته ومعرفة الاتجاه الذي ينتمي إليه، ومقارنة آرائه بآراء من سبقه، سواء من نفس الاتجاه الفكري، أو عند الاتجاهات الأخرى، ومعرفة مدى الابداع الذي قدمه لهذا العلم.

أما المنهج النقدي، فلا يخفى على أحد ما تتميز به عقلية ابن خلدون من سمات نقدية، حيث كان مؤرخاً فذاً، وناقداً فكرياً، شمل نقده مختلف الجوانب ومنها الجوانب الفكرية، وعرض هذا الجانب هام لمعرفة آرائه، حيث إن آراء المفكر لا تنحصر فيما يورده على لسانه بل أيضاً تظهر من خلال نقده للآخرين وموقفه منهم.

كما نعرض، باستخدام هذا المنهج، لبعض أوجه النقد التي نوجهها إلى ابن خلدون في تصوراته الفكرية، لنبين ما نظنه أخطاء منهجية أو فكرية في جانبه، أو أخطاء في نسبته لبعض الآراء لمفكرين لم يصرحوا بها.

أما الدراسة:

فهي تنقسم إلى ستة فصول، يعرض كل فصل لأحد جوانب علم الكلام عند ابن خلدون:

الفصل الأول، وهو بعنوان «مدخل إلى علم الكلام الخلدوني» نبين فيه مكانة علم الكلام في مؤلفات ابن خلدون، ووضعه في تصنيف العلوم عنده، وتعريف هذا العلم، وأقسام موضوعاته والوظيفة التي من أجلها نشأ هذا العلم، وأهمية علم الكلام في عصره، وننهي هذا الفصل بحديث عن المنهج الذي اعتمده ابن خلدون لدراسة علم الكلام.

الفصل الثاني، وهو عن الطبيعة عند ابن خلدون، وتعد دراسة الطبيعة من أوائل المباحث التي يعرضها المتكلمون في دراستهم، لأن دراسة الطبيعة

والعالم عندهم هي دراسة لمعرفة المخلوقات، وهي مقدمة لمعرفة الخالق، فدراسة الطبيعة عندهم ضرورية لمعرفة الإلهيات.

ونعرض في هذا الفصل منهج ابن خلدون في دراسة الطبيعة، ثم العناصر المكونة لهذه الطبيعة، من حيث تقسيمها إلى جواهر وأعراض، أو مادة وصورة، وانهينا هذا الفصل بدراسة عن نظريتين من أهم نظريات الفلسفة الطبيعية، النظرية الأولى نظرية الحتمية التي تتناول تفسير العلاقة بين العلة والمعلول، بين السبب والنتيجة، والنظرية الثانية هي نظرية التطور والارتقاء.

والفصل الثالث عن الإلهيات، ودائماً ما يعقب علماء الكلام على دراستهم للعالم بدراسة الإلهيات، حيث ينتهون من دراستهم للعالم بإثبات أنه مخلوق ويحتاج إلى خالق، فيأتي الجانب الإلهي ليدلل على وجود الخالق موضحاً تصورهم للذات والصفات.

وفي هذا الفصل نعرض لأدلة وجود الله كما قدمها ابن خلدون، ثم نعرض لتصوره للذات الإلهية والصفات الإلهية، وتقسيمه للصفات، ورده على ما أثير حول الصفات من مشكلات إلهية، والصفات الإلهية، وتقسيمه للصفات، ورده على ما أثير حول الصفات من مشكلات عقائدية، مثل مشكلة «الكلام الالهي» ومشكلة الرؤية الالهية.

أما الفصل الرابع فهو عن النبوة، وهو موضوع يحتل مكانة هامة في علم الكلام، فقد حرص هذا العلم أن يبين الأسس العقلية والنقلية التي تثبت وجود الأنبياء والاعتراف بهم وبدورهم، وعرضنا في هذا الفصل لعدد من النظريات التي تحدثت عن النبوة، وانقسمت إلى كونها ضرورية أو جائزة أو غير جائزة، وبينا موقف ابن خلدون من كل اتجاه ورده عليه، ثم الفرق بين النبي والرسول، وتحديد وظائف الرسل، والشروط الواجبة أو الصفات الظاهرة فيهم. وعرضنا لموقف ابن خلدون من شرط العصمة والمعجزة، كما عرضنا في هذا الفصل أيضاً لبيان أصناف المدركين للغيب، وتقسيم ابن خلدون لهم، والفرق بينهم وبين الأنبياء واختتمنا هذا الفصل بعرض لأفضلية الأنبياء على الملائكة.

أما الفصل الخامس، فهو عن الإمامة، وهو مبحث شغل حيزاً كبيراً من تفكير علماء الكلام وتراوحت الآراء فيه، بين اعتباره أصلاً من أصول الدين أو

اعتباره فرعاً من فروع الدين، ويعرض ابن خلدون لمفهوم الإمام ووظيفته ويرد على الاتجاهات الباحثة عن وجوب إقامة الإمام، أو عدم إقامته، ويحدد طرق تعيين الإمام، والشروط الواجب توافرها فيه.

ويقبل ابن خلدون بعض هذه الشروط التي صرح بها السابقون، ويرفض بعضها ويضيف من جانبه شروطاً خاصة به تتلاءم مع نظرياته الفكرية بوجه عام.

أما الفصل السادس والأخير فهو عن الانسان، وقد ظلم هذا المبحث كثيراً في تاريخ الدراسات العقائدية، على الرغم من المساحة الكبيرة التي شغلها داخل هذا العلم وربما كان الظلم راجعاً إلى أنه لم يكن مبحثاً مستقلاً، بل موجوداً في أغلب المباحث الأخرى بشكل متفرق.

وفي هذا الفصل، سنعرض للإنسان عند ابن خلدون مبتدئين بعرض تصوره لماهية الانسان وحقيقته وعناصره وقواه، ثم عرض نظريته المعرفة التي اعتمدها، وقسمها إلى مناهج وموضوعات تختص بالمعرفة الحسية والعقلية والغيبية.

وننتقل بعد ذلك لعرض تصوره للأفعال الإنسانية، وموقفه من الاتجاهات السابقة عليه، والتي سبقت وبحثت هذا الموضوع، كما نعرض تصوره للأخلاق، وطرق اكتسابها وكيفية التعليم وأفضل الأساليب لذلك.

كما يتناول هذا الفصل مسألة العلاقة بين العلم والعمل، وهي ما عرفت باسم مسألة الأسماء والأحكام، ثم نعرض مفهومه عن السعادة، ورده على تصورات الفلاسفة لمعنى السعادة، وننهي هذا الفصل بحديث عن الآخرويات بما يشمل من بعث وحساب وكيفية الحساب وغيره من أفكار داخلة في هذا الجانب.

ونختتم هذه الدراسة بخاتمة نعرض فيها لأهم النتائج والأفكار التي خرجنا بها.

الفصل الأول

مدخل إلى علم الكلام الخلدوني

تمهيد

تعددت الآراء حول قيمة ابن خلدون باعتباره عالماً لأصول الدين، ومفكراً إسلامياً، فهناك من صنفه مع علماء الكلام، وهناك من أخرجه منهم، من الفريق الأول، نجد الكثيرين على رأسهم لويس جارديه وجورج قنواتي، في كتابهما «مقدمة في علم الكلام الإسلامي»[1]، وأيضاً «لاووست» الذي أشار في كتابات إلى ابن خلدون باعتباره لاهوتياً[2].

بالإضافة إلى عدد كبير من الباحثين الذين صنفوا ابن خلدون ضمن فرقة الأشاعرة، ومنهم د. محجوب ميلاد الذي ذكره قائلاً: «إن ابن خلدون أشعري في الأصول، وينتحل في الأشعرية طريقة المتأخرين»[3] كما وصفه بأنه «آخر إيماضة عبقرية أومض بها الفكر السني الأشعري قبل انطماس أنواره العبقرية»[4].

وهذا ما أكده الدكتور أبو العلا عفيفي عندما رأى لابن خلدون نظرات

---

(1) Introduction à la Théolgie Musulmane Vrin, Paris, P. 369.

(2) H. Laoust: Les schismes dans l'Islam introduction une etude de la Réligion musulmane. Payot, Paris 1965, P. 278.

(3) د. محجوب ميلاد: مقالة بعنوان «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي» ضمن كتاب: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر. الدار العربية للكتاب سنة 1984 ص 255.

(4) المقالة السابقة ص 242.

فاحصة في ميادين الفكر الديني، كميدان علم الكلام، وأنه في هذا أشبه بالغزالي المفكر الناقد المصلح[1]، وأيد ذلك أيضاً الدكتور «عمر فروخ» قائلاً: إن ابن خلدون أشعري المذهب مخالف للمعتزلة في آرائهم[2].

أما الأستاذ عبد الله عنان، فرأى أن اهتمام ابن خلدون بعلم الكلام هو اهتمام مبكر استهل به حياته الفكرية، حيث أن أول مصنف قام بتأليفه هو شرح وتلخيص أحد الكتب الكلامية، مما يدل على «أن المؤرخ في مستهل حياته، عنى بعلم الأصول ـ علم الكلام ـ عناية خاصة»[3].

وإذا كانت هذه نماذج لآراء أدخلت ابن خلدون في زمرة علماء الكلام إلا أن هناك اتجاهاً آخر، ومفكرين آخرين أخرجوه من علم الكلام، على رأس هؤلاء «جورج لابيكا» الذي اعتبر ابن خلدون وإن كان يعرف على نحو أفضل من أي كائن علم الكلام، ويعرف كيف يكتب تاريخه لكنه ليس اختصاصياً في هذا العلم، ولا يمكنه أن يكون[4].

وهذا التفاوت والتباين الشديدين في مكانة ابن خلدون كعالم من علماء الكلام يطرح علينا تساؤلاً، عن أي الاتجاهين أقرب إلى الصواب، هل ابن خلدون من علماء الكلام، أم أنه مؤرخ تاريخي واجتماعي وفكري، رصد علم الكلام كظاهرة فكرية ضمن ما رصده من أفكار؟

ولعل الإجابة الشافية عن هذا التساؤل تكمن في عودتنا إلى التراث الخلدوني نفسه، لنرى مكانة علم الكلام في هذا التراث، هل هي مكانة عابرة عند المؤرخ، أم أن علم الكلام عنده علم له مكانته وأصوله، بل وفيه

---

(1) د. أبو العلا عفيفي: مقالة «موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف» ضمن كتاب مؤتمر ابن خلدون، القاهرة سنة 1962 ص 135.

(2) د. عمر فروخ: مقالة بعنوان «موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية»، ضمن كتاب «مؤتمر ابن خلدون» ص 407، وأيضاً تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، نشر دار العلم للملايين، بيروت ط 4 سنة 1983 ص 694.

(3) الاستاذ عبد الله عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، القاهرة ط 2 سنة 1953 ص 152.

(4) جورج لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون، ترجمة د. موسى وهبة، ود. شوقي الدويهي، نشر دار الفارابي، بيروت ط 1 سنة 1980 ص 26.

إسهامات أصيلة من جانب ابن خلدون.

أولاً - علم الكلام في التراث الخلدوني

تناول ابن خلدون بحث علم الكلام وتفصيل موضوعاته في أغلب مؤلفاته:

1 - المقدمة[1]

عرض ابن خلدون في المقدمة لهذا العلم من خلال فصلين طويلين، أحدهما مثبت في جميع نسخ المقدمة وعنوانه «علم الكلام»[2] تكلم فيه عن نشأة هذا العلم، وتعريفه وموضوعاته، وعرض بشكل خاص لبعض الآراء الخاصة بالإلهيات، فتكلم عن الذات والصفات، كما تحدث عن أهم مدارس علم الكلام وأشهر شخصيات كل مدرسة.

والفصل الآخر، عنوانه، «كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة، وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات»، يتحدث فيه عن أنواع المتشابه، خاصة في الآيات والأحاديث التي فيها إشارة إلى الله تعالى بصفة يدل ظاهرها على التجسيم.

وهذا الفصل غير مثبت في كل نسخ المقدمة الخطية، بل يوجد في بعضها دون البعض الآخر، ويبرر الدكتور علي عبد الواحد وافي «ظهور هذا الفصل في بعض النسخ دون كلها، بأن ابن خلدون أثناء تنقيحه للمقدمة وجد أن ما ذكره في فصل واحد عن علم الكلام غير كاف لبيان حقائق هذا العلم، ويحتاج إلى أن يفصل الموضوع أكثر، وهذا ما دفعه إلى إضافة فصل ثان لعلم الكلام في المقدمة[3].

ويصف د. وافي هذين الفصلين بأنهما يعدان مؤلفاً قيماً في علم

(1) ابن خلدون. المقدمة ثلاثة أجزاء، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، نشر دار نهضة مصر ط 3 سنة 1979 - 1981 وهي النسخة التي سنعتمد عليها في هذا الكتاب.

(2) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1069.

(3) د. علي عبد الواحد وافي: عبد الرحمن بن خلدون، سلسلة أعلام العرب، رقم 4 نشر مكتبة مصر سنة 1962 ص 275.

التوحيد، يشرح أهم مسائل هذا العلم، ويحقق أهم نقط الخلاف بين مدارسه وطوائفه، ويدل على تمكن ابن خلدون من بحوثه ووقوفه على مختلف فرقه ومذاهبه، وسعة اطلاعه على ما كتب فيه[1].

ولكننا لا نتفق مع الدكتور وافي في أن هذين الفصلين هما فقط محتوى علم الكلام وفي مقدمة ابن خلدون، بل هناك فصول أخرى، تتضمن موضوعات كلامية مثل الفصول التي تتحدث عن النبوة وعن إدراك الغيب، وأصناف المدركين والملائكة، وأيضاً الفصول التي تتحدث عن الإمامة وتعرض لفكرة الشيعة عنها، بالاضافة إلى نقده لفكرة المهدي بوجه عام، والمهدي المنتظر بوجه خاص، يضاف إلى ذلك فصول تتعرض لدراسة الطبيعة وموضوعاتها وعلومها، كل هذه الفصول يمكن أن تضاف إلى الفصلين السابقين لتشكل مساحة علم الكلام في كتاب المقدمة، فتكون مساحة هذا العلم أكبر مما اعتقده الدكتور عبد الواحد الوافي.

2 ـ «لباب المحصل»[2]

وهو مؤلف صغير في أصول الدين، يعد من مؤلفات الشباب لابن خلدون، فرغ منه وهو في سن العشرين، وقد جاء صدى لدراسته للرازي، والطوسي، ويذكر ابن خلدون في مقدمة هذا الكتاب أنه قد درس على يد شيخه وأستاذه أبي عبد الله الآبلي كتاب المحصل، ونظراً لاسهاب هذا الكتاب واطنابه، رأى أن يحذف منه ما يستغنى عنه، وأن يترك فيه ما لا بد منه فقدم كتابه هذا «لباب المحصل» شرحاً وتبسيطاً لكتاب المحصل للرازي يقول: «فاختصرته وهذبته، وحذو ترتيبه رتبته، وأضفت إليه ما أمكن من كلام الإمام الكبير نصير الدين الطوسي، وقليلاً من بنيات فكري، وسميته لباب المحصل»[3].

---

(1) المرجع السابق ص 276.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل، تحقيق لوسيان روبيو، تطوان، المغرب سنة 1953، ولهذا الكتاب تحقيقان آخران، الأول تحقيق د. رفيق العجم، طبع بيروت سنة 1995، والآخر تحقيق د. محمد سليمان، الاسكندرية سنة 1996 وتقديم د. محمد علي أبوريان، والنسخة التي سنعتمدها نسخة لوسيان روبيو.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل، تحقيق لوسيان روبيو ص 3.

ويعد هذا المؤلف تلخيصاً للكتاب المعروف باسم «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين» لفخر الدين الرازي، ويتضمن هذا الكتاب عرضاً كاملاً لمختلف المسائل التي استعرضها المتكلمون، ورأي كل طائفة منهم في كل مسألة، وبه موضوعات عن صفات الله، ومسألة القدم والحدوث والحركة والسكون، والمعدوم، والأجسام والتولد، بالاضافة إلى بعض المسائل الخلقية مثل الحسن والقبح، وحديث عن الثواب والعقاب، وقد انتهج الرازي في هذا الكتاب منهجاً وسطاً بين أهل الاعتزال والأشاعرة.

ويعتبر كتاب «المحصل» أحد كتب التدريس الكلاسيكية، فقد درسه «ابن تيمية» وكتب عليه تعليقات وهو ابن ثلاثين سنة، وعرفه ابن خلدون ولخصه وهو لم يتجاوز العشرين من عمره، وحظى باهتمام عدد من العلماء أمثال «قطب الدين الرازي» تلميذ الفخر الرازي، و«الكاتبي القزويني»، و«ابن كمونة البغدادي» و«عصام الدين الاسفراييني»، و«أبي حامد الشبلي»، و«الخواجه نصير الدين الطوسي». وكل هؤلاء درسوه، وكتبوا شروحاً وحواشي ومنتخبات ونقداً ملخصات له[1].

وقد قسم ابن خلدون كتابه «لباب المحصل» إلى أربعة أركان عرض في أولها للمقدمات من بديهيات ونظر ودليل، وفي الثاني عرض للمعلومات من واجب وممكن وجوهر وعرض ووحدة وكثرة، وفي الثالث بحث الإلهيات، فتكلم عن واجب الوجود، وصفاته السلبية والثبوتية والجبر والاختيار، والقضاء والقدر، وقدم في القسم الرابع والأخير من هذا الكتاب أفكاراً وآراء حول النبوة والمعاد والإمامة.

---

(1) حسين آتاي: مقدمة كتاب «المحصل لفخر الدين الرازي» نشر مكتبة التراث، القاهرة، ط 1 سنة 1991 ص 57، وبالاضافة إلى شرح وتلخيص ابن خلدون لهذا الكتاب، يوجد أيضاً شروح أخرى مثل شرح قطب الدين الرازي (ت 1221 م) ولكنه شرح ناقص إذ أنه وصل إلى القسم الثاني عن الصفات، أنظر: قطب الدين الرازي 224 ب راغب باشا 792، الموافق للمحصل ص 113، مصر سنة 1323، وأيضاً هناك شرح نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت ط 2 سنة 1985، والكاتبي القزويني: المفصل في شرح المحصل (أ ـ ب) راغب باشا رقم 791، وأيضاً لابن تيمية كتاب في نقد المحصل، انظر درء تعارض العقل والنقل تحقيق د. محمد رشاد سالم، مصر سنة 1971 ص 22.

3 ـ شفاء السائل في تهذيب المسائل[1]

وعلى الرغم من أن الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب عن التصوف، إلا أنه يلقي الضوء على بعض المسائل التي يمكن أن تكون مشتركة بين مجال التصوف وعلم الكلام، مثل الاخبار بالمغيبات، وفيه يفرق ابن خلدون بين مسلك الصوفية ومسلك رجال الفقه والشريعة، ويعرض للمجاهدات على اختلافها، ويشيد ببعض الصوفية أصحاب الاتجاه الكلامي للغزالي.

ويميل ابن خلدون في هذا الكتاب إلى نوع من التصوف أقرب ما يكون إلى أهل السنة منه إلى التصوف الفلسفي، ويكاد يحاكي الغزالي في تصوفه، كما جاء في كتاب الاحياء[2] ويصف الغزالي ويشيد بطريقته باعتباره فقيهاً أصولياً، ومتكلماً، وفيلسوفاً، ويذكره باجلال كبير، ويحذو حذوه في كثير من المسائل.

ويعيب ابن خلدون في هذا الكتاب على بعض غلاة الصوفية، الذين مزجوا آرائهم في الوحدة والاتحاد بعلم الكلام، على الرغم من الفرق بين المجالين، فالتصوف أساسه الوجدان، وعلم الكلام أساسه المدارك العقلية[3].

ويفرق ابن خلدون في هذا الكتاب بين نوعين من التصوف، الأول مستوحى من القرآن الكريم وسنة نبيه ـ ﷺ ـ وسلوك الصحابة وأكبر مميزات هذا النوع، أنه يسعى إلى صفاء النفس البشرية، أما النوع الثاني، فيرفضه، ويرى أنه ابتعد عن الصراط المستقيم الذي خطه الله تعالى في القرآن لما يجب أن يسير عليه المسلمون، وأن هذا النوع قد جمع تناقضات وانحرافات مريبة،

---

(1) طبع هذا الكتاب محققاً عدة مرات بعدة تحقيقات، الأول تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، نشر استانبول سنة 1957، والثاني تحقيق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، نشر المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة 1959، والتحقيق الثالث للدكتور أبو يعرب المرزوقي، نشر الدار العربية للكتاب، ليبيا سنة 1991، وهذا التحقيق الثالث هو ما سنعتمد عليه في هذه الدراسة.

(2) د. إبراهيم بيومي مدكور: مقالة بعنوان «ابن خلدون الفيلسوف» ضمن كتاب أعمال مهرجان ابن خلدون ص 128.

(3) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1110، وأيضاً شفاء السائل في تهذيب المسائل ص 181.

لذا فهو يرحب بالنوع الأول، ويرى تطابقه مع معايير السنة الإسلامية، والعقلانية، ويرفض النوع الثاني لمخالفته لتلك المعايير[1].

ويصف أقوال هذه الطائفة من الصوفية بأن لهم كلام، «لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه وانغلاقه»[2] وقد نقدهم ابن خلدون كثيراً في المقدمة، وعرض مذاهب بعض شخصياتهم.

ثانياً ـ مكانة علم الكلام بين العلوم

يقسم ابن خلدون العلوم بداية إلى قسمين كبيرين يتفرع عن كل قسم عدة علوم فرعية، ويصف هذه العلوم بقوله: إن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها على صنفين، صنف طبيعي للانسان، يصل إليه بفكره، وصنف نقلي «يأخذه عمن وضعه، والأول العلوم الحكمية الفلسفية، والثاني العلوم النقلية الوضعية»[3] وتحت كل صنف عدة علوم فرعية سنقدمها في إيجاز، لنرى إلى أي صنف ينتمي علم الكلام.

1 ـ العلوم العقلية

وهي العلوم الحكمية الفلسفية التي يصل إليها الإنسان بفكره، وهي ثمرة نشاط الفكر البشري، «يدركها الإنسان بعقله، ويصل إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يوقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها»[4] وتسمى هذه العلوم باسم العلوم العقلية الفلسفية.

ويقصد ابن خلدون من قوله إنها طبيعية للإنسان، أنها متاحة للإنسان من حيث كونه كائناً عاقلاً، ومن حيث أنه صاحب فكر، وهي علوم غير مختصة بملة معينة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم، يستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة[5].

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1107، وأيضاً محمد عزيز الحبابي: ابن خلدون معاصراً، ترجمة فاطمة الحبابي، دار الحداثة، بيروت سنة 1994 ص 130.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1105.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1025، 1026.

(4) المصدر السابق: جـ 3 ص 1026.

(5) المصدر السابق: جـ 3 ص 1119.

وقد تعرف ابن خلدون في سن مبكرة على بعض المؤلفات الفلسفية فقرأ لابن سينا، وابن رشد بتوجيه من أحد كبار أساتذته، ويذكر أنه قد قرأ لابن سينا كتاب «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات والتنبيهات»، ويشير في المقدمة إلى كتاب: «الشفاء» أكثر من مرة، وينقل عنه كثيراً، في حين أنه لا يكاد يروى شيئاً عن ابن رشد!!

وربما عدم ذكره لابن رشد راجع إلى ما أحاط فكر ابن رشد في هذا العصر من هجوم من جانب أهل عصره من فقهاء وصوفية ومتكلمين ورجال سياسة، وإن كانت إحدى الروايات[1] قد نسبت إلى ابن خلدون أنه قد وضع ملخصات لمؤلفات ابن رشد بدون أن تعين أهي ملخصات لما ألفه ابن رشد في علم الكلام أو الفقه المالكي، أم لما وضعه من شروح على مؤلفات أرسطو طاليس؟

ويدرج ابن خلدون تحت هذا الصنف من العلوم، مجموعة من الفروع يختص كل فرع بدراسة جانب، مثل المنطق والطبيعيات والتعاليم والإلهيات، ويقدم تفصيل كل فرع لما يحويه من دراسات ومباحث علم المنطق.

علم المنطق

والمنطق عنده علم لا مجرد مقدمة أو آلة، كما قال بذلك فريق من المناطقة السابقين، ويقدم المنطق «قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود والمعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات»[2] ويعصم الذهن من الخطأ، ويتعرف على الأمور المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب، فيما يلتمسه الناظر في الموجودات، وعوارضها، ليقف على تحقيق الحق في الكائنات.

علم الطبيعيات

يعرفه ابن خلدون بأنه العلم الذي يختص بالنظر «إما في المحسوسات

---

(1) ابن المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت ط 1 سنة 1986 جـ 8 ص 325.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1136.

من الأجسام العنصرية والمكونة عنها، من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية والنفس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك»[1].

فهذا العلم يبحث في الأجسام بنوعيها، الأجسام العنصرية والأجسام السماوية، أما العنصرية فيبحث ما يتولد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعدن، أو ما يتكون في الأرض من العيون والزلازل. والأجسام السماوية، يبحث فيها علم الطبيعيات ما يوجد في الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق وغير ذلك[2]، ويضم هذا العلم فروعاً كعلمي الطب والفلاحة وغيرهما.

علم التعاليم

ويضم في داخله أربعة فروع، هي الهندسة، والعدد، والموسيقى، والفلك.

- علم الهندسة: يهتم بالنظر في المقادير بشكل عام، سواء كانت مقادير منفصلة من حيث كونها معدودة، أو مقادير متصلة، وهي إما ذات بعد واحد كالخط، أو بعدين كالسطح، أو ثلاثة أبعاد كالجسم التعليمي[3].
  ويشير ابن خلدون. . . إلى هذا العلم وأهميته حيث يفيد صاحبه «إضاءة في عقله، واستقامة في فكره، لأن براهينه كلها بينة الانتظام، جلية الترتيب»[4] ومن فروع علم الهندسة، الأشكال والمساحة والمناظير.
- علم العدد، ويسمى بالأرتماطيقي، ويختص بمعرفة الكم المنفصل الذي هو العدد، ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة[5]. ويختص بمعرفة خواص الأعداد من حيث التأليف، إما على التوالي أو بالتضعيف[6].
  ومن فروع هذا العلم، الحساب، والجبر، والمقابلة، والمعاملات، والفرائض.

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1119.
(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1141.
(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1119.
(4) المصدر السابق جـ 3 ص 1132.
(5) المصدر السابق جـ 3 ص 1119.
(6) المصدر السابق جـ 3 ص 1125.

- علم الموسيقى، ويختص بمعرفة نسب الأصوات والأنغام بعضها إلى بعض، وتقرير هذا بالعدد، وفائدته معرفة الألحان والغناء.

- علم الفلك: ويسمى أيضاً بعلم الهيئة، ويختص بتعيين الأشكال للأفلاك، وحصر أوضاعها، وتعددها لكل كوكب من الكواكب السيارة، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية، المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها[1] «فهو علم يختص بالنظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة، ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع الأفلاك»[2].

ومن فروع هذا العلم، علم الأزياج، وهي صناعة حسابية تقوم على قوانين عددية يعرف بها مواضع الكواكب في أفلاكها، لأي وقت فرض، من قبل حسبان حركاتها.

علم الالهيات:

ويسمى أيضاً باسم ما بعد الطبيعة «الميتافيزيقا»، وهو ينظر «في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات[3]». علم ينظر في الوجود المطلق ثم في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان وغير ذلك.

ويبحث هذا العلم مبادئ الموجودات، باعتبارها موجودات روحانية ثم يبحث كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ويدرس أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ، وهذا العلم تال للطبيعيات في ترتيبهم، ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة[4].

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1119.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1134.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1119.

(4) المصدر السابق جـ 3 ص 1026، وهذا صحيحاً، حيث أن اندريقوس عندما رتب مؤلفات أرسطو وضع كتاب الميتافيزيقا بعد كتب الفيزيقا، وعرفت بهذا الاسم، كتابات بعد كتابات الفيزيقا، أي الميتافيزيقا، أو ما وراء الطبيعة، التي أطلقت عند الفلاسفة من أصحاب الديانات على مجال الإلهيات.

وكثيراً ما اختلط هذا العلم بعلم الكلام، ولذا حرص ابن خلدون أن يبين الفرق بين طريقة المتكلم وطريقة الفيلسوف في بحث الالهيات، وهو ما سنتعرف عليه فيما بعد.

ويذكرنا هذا التقسيم للعلوم العقلية الفلسفية بـ «إحصاء العلوم» للفارابي (ت 350 هـ) من جهة، و«مفاتيح العلوم» للخوارزمي (ت 387 هـ) من جهة أخرى، وهو ما وجدناه بعد ذلك عند طاش كبرى زادة (ت 968 هـ) صاحب كتاب «مفتاح السعادة»، وحاجي خليفة (ت 1068 هـ) صاحب كتاب «كشف الظنون» وصديق حسن خان (ت 1250 هـ) صاحب كتاب «أبجدية العلوم».

ويؤخذ على ابن خلدون في هذا التقسيم إهماله للفلسفة العملية، فلا يشير إلى علمي الأخلاق وتدبير المنزل، فقد أغفلهما في العلوم العقلية، وأيضاً النقلية، كما سنرى، وأغفل كذلك علم السياسة، ولا يضع ابن خلدون علم الكلام ضمن هذه المجموعة من العلوم العقلية بل يضعه ضمن العلوم النقلية.

2 ـ العلوم النقلية

وهي العلوم المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، وأصلها الشرعيات المأخوذة من الكتاب والسنة، التي «هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة»[1].

ويقصد ابن خلدون بالواضع الشرعي الله سبحان وتعالى، الذي هو مصدر هذه العلوم النقلية والأمور الشرعية، وقد وضع هذه العلوم والأمور على مقتضى الحكمة والمصلحة اللتين هو أعلم بهما منا، وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية، ودراستها واجبة على المسلم لأنها ضرورية لحياته لارتباطها بالدين الذي يساعد الفرد على أن يحيا حياة فاضلة معصومة من الزلل.

وقد بلغت هذ العلوم الشرعية من التنظيم والاكتمال والتنقيح مبلغاً عظيماً، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنسيق، وكان لكل فن رجال يرجع إليهم فيه، وأوضاع تستفاد منها.

(1) ابن خلدون، المقدمة جـ 3 ص 1026.

وتتصل العلوم النقلية بالتقاليد والأعراف الخاصة بكل بيئة مجتمعية معينة، وهي لذلك تتغير تغيراً ضرورياً من جماعة لأخرى، ويقف انتشارها عند حدود الملة التي تتبناها.

وهذه العلوم ضرورية للمسلم، لأن «المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه، وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص، أو بالاجماع، أو بالالحاق»[1] أي القياس.

ويقسم ابن خلدون هذا الصنف من العلوم إلى فروع هي :

العلوم اللسانية:

وهي علوم اللغة، ويبدأ ابن خلدون بها تقسيم هذا الصنف، كما بدأ بعلم المنطق تصنيف العلوم العقلية، وتتشابه هذه العلوم اللسانية مع علم المنطق في أنها تسبق علوم صنفها، فهي تسبق العلوم الشرعية[2]. كما يسبق المنطق العلوم العقلية، فكلاهما يجب إجادته قبل الدخول في المعرفة، فالمنطق يضع قوانين الفكر، واللغة أو علوم اللسان تضع قوانين اللغة، والعلوم النقلية متوقفة على إجادتها.

علم الفقه:

وهو علم يختص بمعرفة «أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والاباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة، وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه»[3].

علم أصول الفقه:

ويصف ابن خلدون هذا العلم بأنه «أعظم العلوم الشرعية وأجلها قدراً، وأكثرها فائدة»[4] وهو يهتم باستنباط الأحكام المأخوذة من كتاب الله «من

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1027.
(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1045.
(4) المصدر السابق جـ 3 ص 1061.

أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط»[1].

ومصادر هذا العلم عنده أربعة هي، الكتاب الذي هو القرآن، ثم السنة المبينة له، ثم الاجماع كدليل ثالث في الشرعيات، ثم القياس رابع الأدلة، وقد اتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة[2].

علم التفسير:

يختص بالنظر في القرآن ببيان ألفاظه، فالقرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه، وكان ينزل لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع، وكان النبي ﷺ يبين المجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ، ويعرفه أصحابه، وعرفوا أسباب نزول الآيات، ومقتضى الحال، وقد نقل ذلك عنهم وتداول ذلك التابعون من بعدهم ولم يزل ذلك متناقلاً بين الصدر الأول والسلف[3].

وعندما بعد الزمان عن هؤلاء الصحابة والتابعين، احتاج المسلمون إلى فهم لمقصود ألفاظ القرآن، فظهر التفسير، وقد ظهر بنوعين، الأول تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة عن السلف، والآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والاعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب[4].

علم القراءات:

القرآن هو كلام الله المنزل على نبيه، المكتوب بين دفتي المصحف، وهو متوافر بين الأمة، إلا أن الصحابة رووه عن الرسول ﷺ على طرق مختلفة في بعض ألفاظه، وكيفيات الحروف في أدائها، وتنقل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق تواتر نقلها أيضاً، فصارت هذه القراءات

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1026.

(2) المصدر السابق، جـ 3 ص 1062، ويلاحظ أن هناك بعض المدارس الفقهية ترفض القياس، وعلى رأسها الظاهرية، والشيعة الإمامية.

(3) المصدر السابق، جـ 3 ص 1030.

(4) المصدر السابق جـ 3 ص 1031 ـ 1032.

السبع أصولاً للقراءة[1].

علم الفرائض:

ويقصد به ابن خلدون العلم الذي يهتم بمعرفة فروض الوراثة، وتصحيح سهام الفريضة، وهو فن شريف يجمع بين المعقول والمنقول، والوصول به إلى الحقوق في الوارثات بوجوه صحيحة يقينية[2].

علم الحديث:

ويهتم بإسناد السنة إلى صاحبها، عليه الصلاة والسلام، والكلام في الرواة الناقلين لها، ومعرفة أحوالهم وعدالتهم ليقع الوثوق بأخبارهم[3]، ومعرفة ما يجب العمل بمقتضاه من أتباع لهذه السنة.

وعلوم الحديث كثيرة ومتنوعة، منها «ما ينظر في ناسخه ومنسوخه. . . ومن علوم الأحاديث النظر في الأسانيد، ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل[4].

علم التصوف:

يذكره ابن خلدون على أنه أحد العلوم الحادثة في الملة[5]، ويرجع نشأته إلى انقطاع بعض الصحابة والأئمة للعبادة، وإعراضهم عن زينة الحياة الدنيا وترفها وزهدهم في الدنيا.

وهذا التحديد لأصل نشأة التصوف فيه إشارة إلى أن مصدره إسلامي، وفيه رد كاف على من يرجع أصل هذا العلم إلى مصادر أجنبية، مسيحية أو هندية أو يونانية.

---

(1) المصدر السابق، جـ 3 ص 1028، راجع في تفصيل ذلك لابن الجزري: النشر في القراءات العشر، دمشق، مطبعة التوفيق سنة 1926.

(2) ابن خلدون: المقدمة، جـ 3 ص 1060، وأيضاً راجع كتاب أحكام الميراث تأليف عمر عبد الله، ط 3، دار المعارف مصر سنة 1960.

(3) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1026.

(4) المصدر الساق، جـ 3 ص 1033.

(5) المصدر السابق، جـ 3 ص 1097.

ويعرف ابن خلدون التصوف بأنه «رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده، مقدماً الاهتمام بأفعال القلوب، مراقباً خفاياها، حريصاً بذلك على النجاة»[1].

وقد عنى ابن خلدون بدراسة التصوف منذ سن مبكرة، فقد اختصر في شبابه رسائل ابن عربي، وإن لم نقف على مختصراته، وعقد له في مقدمته فصلاً طويلاً لخص فيه تاريخه واستعرض أبوابه، وعالج مشكلة الوحدة والحلول والاتحاد مبيناً رأي أهل السنة والشيعة والفلاسفة[2].

ونقد ابن خلدون بعض الاتجاهات والمدارس الصوفية، مثل مدرسة ابن الفارض ومدرسة الحاتمي، لأنها تدعى القدرة على بلوغ مستوى كشف المحجوب، وهاجم المدرسة التي تدعو إلى وحدة الوجود مثل مدرسة ابن سبعين، كما عارض التأويلات الباطنية والمتعسفة لبعض السور القرآنية لأنها في نظره بعيدة عن روح الاسلام[3].

علم تعبير الرؤيا:

ويضمه ابن خلدون إلى العلوم الشرعية، ويرى أنه قد ظهر عندما صارت للعلوم صنائع، وهو على الرغم من هذا فإن له جذوراً قديمة. فقد كان «موجوداً في السلف كما هو في الخلف. . . والرؤيا موجودة في صنف البشر على الإطلاق، ولا بد من تعبيرها»[4] ويضرب مثالاً على ذلك بالرؤيا التي حدثت لسيدنا يوسف ـ عليه السلام ـ وأخبرنا بها القرآن الكريم، كما يذكر كيف فسر سيدنا يوسف الرؤيا، وسنعرض لهذا العلم، بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل الخاص بالنبوة.

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 79، وراجع أيضاً الكلاباني: التعرف لمذاهب أهل التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، طبع دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة 1960 ص 89.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1063 ـ 1080.

(3) راجع أمثلة لهذه التأويلات في كتاب أساس التأويل للنعمان بن حيون، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة، بيروت سنة 1960.

(4) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1115.

علم الكلام:

يضعه ابن خلدون ضمن العلوم الشرعية النقلية، ويرى أنه أحد العلوم الحادثة في الملة الإسلامية، ويتناول تحديد مقصوده، فيعرفه، ويحدد موضوعاته، والهدف من وراء هذا العلم، وأهميته في عصره، ثم يفرق بين تناول هذا العلم لموضوعاته، وتناول الفلسفة الإلهية لنفس الموضوعات.

ولما كان هذا العلم هو مقصودنا الأساسي من وراء هذه الدراسة فسنعرض له بتفصيل:

ثالثاً - تعريف علم الكلام وموضوعاته

وضع ابن خلدون لعلم الكلام تعريفاً يعد من أشهر تعاريف هذا العلم، فقدم تعريفاً موجزاً، ولكنه في نفس الوقت دال بوضوح على ماهية هذا العلم، فقال: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف، وأهل السنة»[1].

ويبرر ابن خلدون سبب تسمية هذا العلم باسم علم الكلام، بأنه راجع إلى ما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست راجعة إلى عمل، وتشير هذه العبارة إلى مقابلة علم الكلام - بكل ما فيه من نظر وكلام - بالفقه الذي يتعلق بالعبادات والمعاملات، وكلها عمل، ومقابلة الكلام بالفقه من قبيل مقابلة الأقوال بالأفعال، حيث أن علم الكلام ليس تحته عمل، بعكس الحال في علم الفقه، وهذه المقابلة ترددت كثيراً في عبارات مصنفي العلوم[2].

لكن اعتبار علم الكلام علماً نظرياً محضاً قد لا يوافق عليه مفكرون آخرون مثل الفارابي، الذي اعتبره علماً عملياً، لأنه يعطي الإنسان القدرة على الدفاع عن العقائد، ولذا يعرفه بأنه «صناعة... يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحددة التي صرح بها واضع الملة»[3].

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1069.

(2) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، نشر المؤسسة الجامعية، الاسكندرية سنة 1978 جـ 1 ص 6.

(3) الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، مطبعة السعادة مصر سنة 1931، ص 71.

والحقيقة أننا نميل إلى الجمع بين هذين الاتجاهين، إنه علم نظري عملي معاً، فهو نظري من حيث أنه يتيح للإنسان معرفة الحجج العقلية، لتأكيد عقائده الدينية، فيقدم لنفسه أولاً دعائم هذه العقائد من الجهة العقلية، إلا أن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد، وإنما يستخدم هذه الحجج للدفاع عن دينه ضد خصومه من أصحاب الديانات الأخرى وغيرهم، بل الدفاع عن وجهة نظره وتصوره الخاص ضد التصورات الدينية الأخرى من أهل ملته، وبهذا تكون له أيضاً فائدة عملية.

وإذا كان ابن خلدون قد وضعه ضمن العلوم النظرية، فهذا لا يعني أن ينكر دوره العملي في الدفاع عن الدين الإسلامي ضد منكريه، إلا أنه رأى أن هذه الوظيفة العملية قد انتهت في عصره، ولم يعد لها وجود، حيث استقر الإسلام في القلوب وبالتالي لم يبق له وظيفة أو دور عملي ـ وهذا ما سنعرضه فيما بعد عند الحديث عن وظيفة علم الكلام ـ وبالطبع هذا رأي لا يمكن قبوله وسنرد عليه في موضعه.

وقد انقسمت التعاريف التي قدمت لعلم الكلام قبل ابن خلدون إلى نمطين أساسيين من التعاريف، الأول تعريفات تحدد أعلام هذا العلم، والثاني تعريفات تنصرف إلى تحديد موضوع ومنهج هذا العلم.

من الاتجاه الأول، نجد أبو الحسن الخياط (ت 290 هـ) الذي حصر علم الكلام في المعتزلة قائلاً: إنهم «أرباب النظر دون جميع الناس... وأن الكلام لهم دون من سواهم»[1].

وهذا ما ذهب إليه أبو الحسين الملطي (ت 377 هـ) عندما حصر علم الكلام في المعتزلة فقال: إنهم «أرباب الكلام، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم، وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم»[2].

---

(1) أبو الحسين الخياط: الانتصار، تحقيق الدكتور نيبرج، نشر دار الكتب المصرية القاهرة سنة 1925 ص 72.

(2) أبو الحسين الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ص 4.

أما الاتجاه الثاني، فقدم تعريفاً لعلم الكلام قائم على توضيح ماهية هذا العلم، ومن أصحاب هذا الاتجاه، أبو المعين النسفي (ت 537 هـ) الذي عرف علم الكلام على أنه «يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به، ولم يطلق على غيره تمييزاً، ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب، ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه، كما يقال للأقوى من الكلاميين هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب، وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح[1].

وهذا ما أكده الشهرستاني (ت 548 هـ) عند تعريف علم الكلام اعتماداً على تحديد موضوعه، قائلاً: «وسمتها باسم الكلام، إما لأنه أظهر مسألة تكلموا فيها، وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان»[2].

ويشير ابن خلكان (ت 681 هـ) إلى نفس الاتجاه، معرفاً علم الكلام بسبب ارتباط نشأته بموضوع خلق القرآن، قائلاً: ولفظة متكلم تطلق على من يعرف علم الكلام، وهو أصول الدين، وإنما قيل له علم الكلام لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله، أمخلوق هو أم غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه، فسمي هذا النوع من الكلام ما اختص به[3].

ويأخذ الأيجي (ت 756 هـ) هذا الاتجاه في التعريف، محدداً دوره

---

(1) التفتازاني: شرح على العقائد النفسية لنجم الدين النسفي، دار الكتب العربية، الكبرى، القاهرة سنة 1916 ص 11.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق الشيخ أحمد فهمي محمد، القاهرة، ط 1، سنة 1948 ص 33.

(3) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مطبعة بولاق، القاهرة سنة 1299 هـ جـ 1 ص 60.

قائلاً: إنه «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بايراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ»[1].

وهكذا انقسمت تعريفات علم الكلام، إما إلى تعريفات ربطت هذا العلم بأهم شخصياته، ومنشئيه، وإما إلى تعريفات عرضت لموضوعاته ووظيفته ومنهجه، فإلى أي الاتجاهين مال ابن خلدون؟

في الواقع أننا نجد ابن خلدون قد أخذ بالاتجاهين معاً، فهو أحياناً يعرف علم الكلام بأهم شخصياته، وأحياناً أخرى يعرفه بأهم موضوعاته وغايته، وهو وإن اتفق مع القائلين بتعريف علم الكلام بأهم شخصياته، أمثال الخياط والملطي عندما ربطا علم الكلام بالمعتزلة، إلا أن ابن خلدون ربط علم الكلام بأبي الحسن الأشعري، مؤسس فرقة الأشاعرة واصفاً إياه بإمام المتكلمين، فيقول: «ولما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدريس، والبحث في سائر الانحاء، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة... وقضوا بنفي صفة الكلام... وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ الأشعري إمام المتكلمين»[2].

فرأى ابن خلدون أن الإمام الأشعري أحق من المعتزلة باسم متكلم، فأطلق عليه لقب إمام المتكلمين، وكان هذا التعريف للعلم بربطه بأهم شخصياته معبراً عن الاتجاه الأول.

ويميل ابن خلدون أحياناً إلى الاتجاه الآخر، عندما يعرف علم الكلام اعتماداً على توضيح موضوعاته وأهدافه، فيعرفه بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية»[3] وفي موضع آخر يؤكد هذا الاتجاه بقوله: «وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف للايجي، طبع القسطنطينية 1286 هـ 1879 م ص 11، 12.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1080.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1069.

وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد»[1].

أما موضوعات هذا العلم، كما يرى ابن خلدون، وأيضاً من سبقه، هي العقائد التي تقررت في هذا الدين باعتبارها أصولاً، لا يمكن قيام الدين إلا بالتسليم بها.

ويرجع ابن خلدون أساس هذه العقائد إلى أحد الأحاديث النبوية التي سئل فيها الرسول ﷺ عن معنى الإيمان فقال. «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره، وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام[2]، وهي تشمل إثبات وجود الله تعالى وإثبات الوحدانية وتتناول الصفات، ثم الإيمان بالرسالات السماوية السابقة على الإسلام، والتصديق بكل الأنبياء، والملائكة، والاعتقاد في الحساب والبعث، والإيمان بوجود القدر.

ويجمع ابن خلدون موضوعات هذا العلم، وأصل هذه العقائد في قوله: «اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق... فكلفنا أولاً اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين... ثم تنزيهه عن صفات النقص، وإلا لشابه المخلوقين، ثم توحيده بالايجاد، وإلا لم يتم الخلق للتمانع، ثم اعتقاد أنه عالم قادر... ومريد ... ومقدر... وأنه يعيدنا بعد الموت... ثم اعتقاد بعثة الرسول للنجاة من شقاء هذا المعاد... وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب... وهذه أمهات العقائد الايمانية»[3].

رابعاً ـ وظيفة علم الكلام

يمكننا تحديد وظيفة علم الكلام، كما رآها ابن خلدون، من تعريفه السابق لعلم الكلام وموضوعاته، فهو علم يتضمن الحجاج، أي الدفاع، عن العقائد الإيمانية باستخدام الحجج العقلية، أي أنه علم يسعى إلى تأكيد صحة هذه العقائد الإيمانية باستخدام البرهنة العقلية، وهذا يطرح علينا تساؤلاً مؤداه البرهنة لمن؟

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1082.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1075، والحديث صحيح.

(3) المصدر السابق، جـ 3 ص 1075 ـ 1076.

Wolfson, H. A. The Philosophy of The Kalam p. 36, London 1979.

لا تخرج إجابة هذا السؤال عن احتمالين، إما البرهنة للمتدينين بهذا الدين نفسه، أو البرهنة للمخالفين له، وينكر ابن خلدون أن تكون وظيفة علم الكلام موجهة إلى التابعين لهذا الدين، مؤكداً أن «التوحيد الذي هو محور البحث في علم الكلام من الأمور التي يستحيل أن يصل إليها العقل بالنظر والدليل، وهي عقيدة تتلقى بالأمر الإلهي، الوارد في الآيات الكريمة **﴿قل هو الله أحد الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾**[1].

الاحتمال الثاني، أنه علم موجه إلى خصوم هذا الدين، أو كما قال: إلتماس حجة تعضد العقائد الإيمانية ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها «فترفع البدع، وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد»[2]، فعلم الكلام هو علم للرد على الملحدة والمبتدعة، وقد استخدم فيه أئمة أهل السنة الأدلة العقلية عندما «احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا»[3].

فوظيفة علم الكلام - عنده - تقديم الدليل العقلي على صحة العقائد الإيمانية رداً على الملحدين والمبتدعين، لا تأييداً للعقائد بإطلاق، لأن العقائد عنده أمور مفروض صدقها، فهي وظيفة موجهة ضد أهل الإلحاد والبدع، أما المؤمنون الثابتون على إيمانهم فليسوا بحاجة إليه.

ولكننا لا نوافق ابن خلدون على هذا التحديد لوظيفة علم الكلام، ربما كانت الوظيفة الأولى لهذا العلم هي بحق الدفاع عن العقائد الدينية ضد خصومها، لكن بعد تطور هذا العلم واتساعه لم تعد هذه الوظيفة هي غاية العلم الوحيدة، بل صارت له غايات أخرى، منها تقديم فهم عقلي إنساني للمؤمن بهذه العقائد ومحاولة تقريبها إلى الأفهام.

وليس أدل على ذلك من أن المعتزلة، وهم أول من أظهر هذا العلم بصورة منظمة، كانوا في مرحلتهم الفكرية الأولى، يرون أن الأصل الأول والهام من أصولهم هو أصل التوحيد، لأنه يدافع عن التصور الاسلامي لمفهوم الالوهية، والرد على المخالفين، أما في مرحلتهم الفكرية التالية، صار أصل

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1070 والسورة، سورة الاخلاص.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1082.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1083.

لعدل أهم أصولهم بعدما استقر مفهوم التوحيد.

وبالتالي لم يتوقف علماء الكلام السابقون عند مجرد اقرار التوحيد بعقائده ضد المخالفين، ولذا فنحن نخالف ابن خلدون في هذا التحديد لوظيفة علم الكلام، بل إن هذا التصور جعله يقول بعدم أهمية علم الكلام لعصره والعصور التالية وهو ما عبر عنه قائلاً: إن «هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم»[1]. بل إنه يصرح أن هذه العلوم «قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها»[2] غاية.

وهذه دعوة خطيرة في تاريخ الفكر العقائدي الإسلامي، لأنها دعوة إلى إنهاء دور علم الكلام، العلم الذي كان من أهم العلوم التي ظهرت في الحضارة الإسلامية، وهو العلم الذي وصفه أحد المستشرقين بأنه: «الانجاز الذي يحق أن يقال أنه العلم العقلي والفكر الأصيل والفلسفة الحقيقية للمسلمين، حيث إن عدداً كبيراً من المؤرخين والمستشرقين قد أرجعوا أصول الفلسفة والتصوف بنشأتها ومشكلاتهما إلى مصادر غير إسلامية أصيلة، وحصروا الاتجاه الفكري الأصيل في علم الكلام باعتباره إسلامي النشأة والموضوع»[3].

وها هو ابن خلدون يأتي ليحذف علم الكلام من دائرة العلوم النافعة حيث انتهت وظيفته في عصره، وعلى فرض أن هذه الوظيفة هي وظيفة علم الكلام الوحيدة، فمن قال إن خصوم الإسلام قد انتهوا، أو أن خصومهم هم الملاحدة فقط، بل نحن الآن في حاجة إلى حركة إحياء جديدة لهذا العلم، تعمل على إيجاد غايات جديدة، تلبي احتياجات الواقع، واحتياجات الدين، واحتياجات المسلم، ولا بد لهذا العلم من ثورة، تقوم على حذف المسائل التي لم نعد في حاجة إلى بحثها، أو التحاور فيها، ولا تؤثر في تشكيل واقع

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1083.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1027.

(3) انظر الموسوعة الفلسفية العربية، نشر معهد الإنماء العربي، بيروت سنة 1988 م مجلد (1) مادة علم الكلام، بقلم د. جورج كتورة ص 618.

جديد لحياة أفضل، ونضيف إلى هذا العلم مهام جديدة، فهي دعوة لتجديد هذا العلم بعد أكثر من ثمانية قرون من الركود.

ويمكننا القول إن النكسة الحقيقية لهذا العلم قد بلغت ذروتها في عصر ابن خلدون عندما جرده من دوره الحقيقي، وأنهى دوره من حيز الوجود الفكري والعملي، وعندما انصرفت ابداعات مفكريه من وضع التأليف، والإضافات الجديدة إلى وضع التلخيصات والحواشي والشروح والتعليقات على ما قدمه السابقون.

وكان ابن خلدون في أحد مؤلفاته رمزاً لهذه الانتكاسة عندما وضع تلخيصاً لأحد كتب علم الكلام السابقة، وهو كتاب المحصل لفخر الدين الرازي، وعلى الرغم من أنه قد ألف هذا الكتاب في بداية حياته الفكرية قبل أن يصل إلى هذا الرأي المتشدد في عدم جدوى علم الكلام إلا أنه يعد مؤلفاً أساسياً له في علم الكلام، وهو مؤلف قد لا يبشر بأي أصالة أو تجديد في هذا المجال، وكل ما له فيه من إضافة هي بعض لمحات قليلة يعلق بها على بعض الأفكار، وهذا ما يذكره بأن: «فيه بعض من لبنات أفكاري»[1].

ويعلق الدكتور إبراهيم مدكور على هذا الكتاب بأنه «بحث لا جديد فيه، وكما يدل عنوانه أنه ليس إلا مجرد تلخيص لمحصل الرازي، ومجاراة لصنيعه في الجمع بين الكلام والفلسفة تحت إسم العلم الإلهي، وهذا منهج ينكره ابن خلدون في مقدمته»[2].

وهذا ما يؤكده الأستاذ ساطع الحصري، مستدلاً على أن ابن خلدون لم يذكر هذا الكتاب ـ لباب المحصل ـ في ترجمته لحياته لعدم أهميته عنده، وأنها كتابات تافهة في نظره ويغلب على الظن بأنها كانت بمثابة كراسات الدرس أو التدريس العارية من الآراء المبتكرة، ولذلك لم يتباهى بها ابن خلدون[3].

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 3.

(2) د. إبراهيم مدكور: مقالة بعنوان «ابن خلدون الفيلسوف»، ص 127، وأيضاً انظر ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1111 ـ 1113.

(3) ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، مصر سنة 1957، ص 97.

وقد حاول ابن خلدون أن يضع فائدة ما لعلم الكلام في عصره، ولكنها فائدة أقرب إلى العدم من كونها فائدة حقيقية، فيقول: إن «فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها» [1]، ولكن هل هذه فائدة حقيقية؟ إنها أقرب ما يقال إنها فائدة العلم بالشيء، فهي فائدة ترفيهية ليس لها دور حقيقي، سوى أن يكون حامل العلم الديني على علم بها فقط.

بل إن لابن خلدون عبارات أخرى كثيرة تشير على الباحث أن يكف عن محاولة البحث في هذا المجال، مستشهداً بقوله تعالى: **﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾** (سورة الإسراء آية 85)، وهو يستشهد بهذه الآية على أن الله تعالى قد أمرنا بقطع النظر... والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها، فإن من وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحقت عليه كلمة الكفر[2].

ومن هذه العبارات السابقة، يتبين لنا أن ابن خلدون يرى استحالة الوصول إلى معرفة كل العقائد الإيمانية وإثباتها بالعقل، بل إن من سبح في بحر النظر والتعقل، فهو الضامن له أن لا يعود إلا بالخيبة، فكيف يتفق هذا مع تعريفه لعلم الكلام، إلا إذا كان قد حدد لكل موضوع من موضوعاته منهج خاص به، فالإلهيات لا يصح استخدام العقل فيها ويقتصر على النقل فقط ويضاف اليها الغيبيات، أما الموضوعات الأخرى فيمكن أن يدخل فيها العقل إلى جانب النقل وهذا ما ينقلنا إلى معرفة منهجه في علم الكلام.

خامساً ـ منهج علم الكلام

من تعريف ابن خلدون لعلم الكلام وأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية» نتبين المنهج الذي يعتمده في هذا العلم، وهو استخدام الأدلة العقلية والعقائد الإيمانية، فهو منهج يشمل جانبين العقل والنقل.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1083، وأيضاً ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص 501.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1070.

وقد تفاوت المتكلمون قبله في الاعتماد على هذين الجانبين، وانقسموا في ذلك إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ اتجاه تطرف في استخدام العقل في مجال العقائد وقبل كل النتائج التي أدى إليها، وقد مثل هذا الاتجاه المعتزلة، وهم يقدمون النظر العقلي على الدليل القرآني ويؤولون القرآن على مقتضى العقل.

2 ـ إتجاه متطرف في الاعتماد على النص والشك في استطاعة العقل معرفة العقائد الايمانية أو تفهمها، ومثل هذا أصحاب السلف والمحدثون، وهم يعتقدون أن العقائد لا تؤخذ إلا من النصوص وأن أدلتها أيضاً تأخذ من النصوص ويرفضون اعتماد العقل في فهم النص لأنه يضل، ولكنهم يؤمنون بالنص وبالأدلة التي يشير إليها النص لأنه وحي أوحى به إلى النبي.

ويقرر أصحاب هذا الاتجاه أن الأساليب العقلية مستحدثة في الإسلام، ولم تكن معروفة عند الصحابة والتابعين، ولا سبيل إلى معرفة العقيدة والأحكام وكل ما يتصل بها إلا من القرآن والسنة المبينة له، فما يقرره القرآن وتشرحه السنة مقبول لا يصح رده، فليس للعقل سلطان في تأويل القرآن وتفسيره، أو تخريجه إلا بالقدر الذي تؤدي اليه العبارات، وما تضافرت عليه الأخبار، وإذا كان للعقل سلطان بعد ذلك، فهو التصديق والإذعان وبيان تقريب المنقول من المعقول، وعدم المنافرة بينهم، وهو ما يمكن تلخيصه في أن «منهاجهم يجعل العقل سائراً وراء النقل، يعززه ويقويه، ولا يستقل بالاستدلال، بل يقرب معاني النصوص»[1].

3 ـ اتجاه حاول التوفيق بين الاتجاهين السابقين، وكان هو موقف أهل السنة من الخلف ـ أشاعرة وماتريدية ـ يؤمنون بالقرآن عقائده وأدلته، ولكنهم يستعينون بالأدلة العقلية بجوار الأدلة القرآنية.

ولكن هذا التقسيم الثلاثي فيه نوع من الغبن، لأن في داخل كل اتجاه في المتطرف والمعتدل، فمثلاً نجد أشاعرة متطرفين في تهجمهم على المعتزلة

---

(1) الشيخ محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية، سلسلة الألف كتاب رقم 177 ص 313، وأيضاً د. سيد عبد العزيز السيلي: العقيدة السلفية بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيمية، دار المنار بالقاهرة ط 1 سنة 1993، ص 102.

أو الشيعة، مثل عبد القاهر البغدادي، ومنهم المعتدل مثل الشهرستاني والغزالي، وأهل السلف والمحدثون منهم المتطرف في التقيد بالنص مثل ابن حزم الظاهري، والحنابلة المتعصبون مثل ابن قيم الجوزية، ومنهم المعتدل مثل الدرامي.

فإلى أي اتجاه ينتمي ابن خلدون، هل هو من المتشددين أم المعتدلين؟

ما يطلبه ابن خلدون من علم الكلام ليس إقامة الحجج العقلية لاثبات صحة العقائد الإيمانية، لأن صحة العقائد قد أثبتها الشرع، بل له موقف خاص من دور العقل وحدوده في مجال الإلهيات، فليس دور المتكلم البحث عن الحق في العقائد، بل التعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، أما علم الكلام فهو يسعى إلى إلتماس حجة تعضد العقائد الإيمانية ومذهب السلف فيها وتدفع شبه أهل البدع عنها وذلك بعد فرضها صحيحة من الشرع[1]، أي كما تلقاها السلف واعتقدوها.

وهذه الفكرة تثير أمامنا أمران: الأول ما حدود العقل في معرفة الشرع؟ والأمر الثاني ما الفرق بين منهج علماء الكلام ومنهج الفلاسفة إذا عرض كل منهما لبحث الإلهيات؟

بالنسبة للأمر الأول، يعتقد ابن خلدون أن العقل لا يمكن أن يحيط بجميع الكائنات وأسبابها، أو الوقوف على تفاصيل الوجود كله، وهذا لا يعني إنكار دور العقل، بل للعقل مكانه، وللشرع مكانه، ولكل منهما حدود للإدراك، فلا تعارض بينهما سوى أن لكل منهما طور مختلف.

والعقل قاصر من بعض الإدراكات حيث تكون أعلى من قدراته، ويعلل ذلك بأن «هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا... طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من عقلك، وليس ذلك بفادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقائق النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإنه طمع في محال»[2].

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس، جـ 3 ص 1082.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1071.

فللعقل حدوده في مجال الإلهيات، لأن موضوعاته تتجاوز حدود العقل، ولا يستطيع البرهنة عليها، أو على صحتها، أما من يؤول إليه هذا الأمر فهو الشرع، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم[1] وأمور البشر كلها عائدة عليهم في بعادها، ومدارك صاحب الشريعة أوسع من مدارك الأنظار العقلية لاستمدادها من الأنوار الإلهية.

وهذا لا يعني رفضاً نهائياً لدول العقل في مجال الإلهيات، بل يمكن للعقل أن يكون له دور يتمثل هذا الدور في «قبول الأمور النقلية وتخريج طرقها وتأويل وجوهها»[2].

فللعقل مدخل في الأمور النقلية، ولكنه ينحصر في «إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى إلحاق بوجه قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخير بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي فرجع هذا القياس للنقل لتفرعه عنه»[3].

وقد حاول بعض المتكلمين المغالاة في الاعتماد على العقل لمعرفة الأمور الإلهية، وحاولوا أن يقاربوا بين علم الكلام والفلسفة في أن كلاهما يعتمد على العقل لفهم الإلهيات، ولذا حرص ابن خلدون على أن يفرق بين منهج المتكلم ومنهج الفيلسوف، وهو ما ينقلنا إلى الأمر الثاني.

الأمر الثاني: حرص ابن خلدون أن يميز بين منهج المتكلم ومنهج الفيلسوف، بعد زمن اختلط فيه المنهجان، حاول المتكلمون في بداية ظهورهم ألا يأخذوا بالأقيسة المنطقية والبراهين الفلسفية لمخالفتها للعقائد الشرعية، وبعدها اعتمدوها للدفاع عن العقيدة بحجج خصومها، فاضطروا إلى مقارعة الحجة بالحجة، وأجازوا لأنفسهم استعمال العقل للدفاع عن العقائد الشرعية.

ومنذ ذلك الحين اختلطت قضايا العقيدة بقضايا الفلسفة، واختلط

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1070.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1071.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1026.

منهجهما، وظلوا يأخذوا عنها حتى بعد حملة الغزالي على الفلاسفة، بل ربما كانت هذه الخطة سبباً في أن تلجأ الدراسات الفلسفية إلى كنف العقائد، تحتمي بحماها وتستظل بظلها[1]، وظهر في هذا الوقت كتب المتأخرين من المتكلمين، صالحة لأن تعبر عن المؤلفات الفلسفية، كما تعد من المؤلفات الكلامية، مثل المباحث المشرقية للرازي، والعقائد للنسفي، والمواقف للايجي، ويصف ابن خلدون هذه المرحلة بأنها قد «التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر»[2].

وهذا مزج لا يقبله ابن خلدون لوجود تفاوت بين طريق المتكلم وهدفه، وطريق الفيلسوف وهدفه، لأن «نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد»[3].

وطريقة الفيلسوف هي استخدام العقل للوصول إلى الحقائق المطلقة، أو كما قال: إن «التعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة[4] أما طريقة المتكلم فهي تقديم أدلة عقلية لأمور ثبتت بالنص أولاً، وهذا يعني أن علم الكلام يسعى لتأكيد حقائق موثوق من صحتها، أما الفلسفة فتسعى للوصول إلى أمر وحقيقة ما بصورة حرة، وتقديم تصور حر، وتعليل حر دون إلتزام بشيء مسبق».

أو بتعبير آخر، إن الفيلسوف لا يقر بشيء إلا بعد تفكير وتقديم الأدلة العقلية، أما المتكلم فهو يقر أولاً، ثم يبحث عن الدلائل المؤيدة لما قرره سابقاً، فإثبات العقائد ليس من عمل المتكلم، وينحصر دوره في الدفاع عن العقائد بعد فرض صحتها، وهذا يستدعي التسلح بأسلحة خصومه، ويحاورهم بنفس أساليبهم[5].

---

(1) د. إبراهيم مدكور: مقالة «ابن خلدون الفيلسوف» ص 131.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1083.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1083.

(4) المصدر السابق جـ 3 ص 1146.

(5) المصدر السابق، جـ 3 ص 1082، ص 1146، وأيضاً ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 499.

فالشريعة تُعرض كما نقلها السلف، من غير رجوع فيها إلى العقل، ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت به، فإن «العقل معزول من الشرع وأنظاره»[1]، والتدليل يأتي عن طريق العقل، إما في إلحاق الفروع بالأصول، أو في دفع الشبه أو مقارعة الخصوم، وهذه الطريقة يسميها ابن خلدون باسم طريقة المتأخرين[2]، وهي طريقة انتبه أصحابها إلى أن الوجود أغزر وأوسع من المعقول.

وهذه الطريقة المتأخرة هي نفسها الصورة الأولى التي حاول أن يقدمها الأشعري عن نشأة مذهبه، ثم خرج عليها أعلام المذهب كالرازي والأيجي والبيضاوي، وعادت مرة أخرى للاخلاص الكامل لإمامهم الأشعري، وهذه الطريقة هي ما حاول ابن خلدون أن ينتمي إليها، وهي طريقة تميل إلى الأخذ بالمنهج السلفي.

وهذا ليس تناقضاً، لأن الأشاعرة لم يكونوا على موقف واحد، ففيهم من هو أميل إلى الاتجاه السلفي، مثل الأشعري، عندما أعلن في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» ولاءه للإمام أحمد بن حنبل، وانطواءه تحت مذهبه، ومن الأشاعرة أيضاً من يميل إلى الاتجاه العقلي، مثل الرازي الذي يقترب في بعض آرائه من المعتزلة والفلاسفة.

ويأتي ابن خلدون ليحاول أن يحيى هذه الأشعرية الخالصة، في صورتها السلفية، وإذا حاولنا أن نتعرف على الدافع، لوجدنا أن أغلب الأشاعرة كانوا على المذهب الشافعي، أما ابن خلدون فهو على المذهب المالكي، وقد ارتبط هذا المذهب بكتاب الموطأ لمالك، وبعمل أهل المدينة، وهذا الأمر الأخير فيه تقارب بين الاتجاه المالكي والاتجاه الحنبلي الذي هو أساس للاتجاه السلفي، وهذا يدل من وجه آخر على أثر الاتجاه الفقهي للمفكر على تصوره العقائدي.

ويدعو ابن خلدون إلى العودة بعلم الكلام إلى سابق عهده على نحو ما

---

(1) المصدر السابق، جـ 3 ص 1082، ص 1146، وأيضاً ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 499.

(2) ابن خلدون: المقدمة، جـ 3 ص 1082.

كان عليه السلف من أهل السنة، والموقف الذي يطمئن إليه في هذا العلم موقف يتضمن الاعتماد على النقل، دون التبحر في استخدام العقل، بل على النقيض هو الميل إلى القلب والتشبه بموقف الصوفية، وهو الارتفاع بالعقائد الإيمانية عن مستوى الأدلة العقلية، وهو يستشهد في ذلك بما روى عن أبي القاسم الجنيد الصوفي، من أنه مر بقوم من المتكلمين يفيضون في علم الكلام، فسأل عنهم فقيل: «إنهم «قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص»، فقال: «نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب»[1].

وهكذا ينتهي ابن خلدون في موقفه من منهج علم الكلام إلى موقف يتراوح بين الاتجاه السلفي الذي يتشكك في قدرة العقل على المعرفة، والاتجاه الأشعري الذي يغلب الاتجاه الصوفي، ومن المعلوم أن بعض الأشاعرة ظهر لديهم ميلاً إلى التصوف ويعد الغزالي على رأس هذا الاتجاه، وهو اتجاه يغلب النص على العقل، وينتهي إلى تغليب الجانب القبلي أكثر، ويميل إلى التفويض الكامل لله ليس في النص كما هو مقروء، بل التسليم بالمشيئة الكاملة كما يرى الصوفية.

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1083، وأيضاً د. أبو العلا عفيفي: مقالة «ابن خلدون بين الفلسفة والتصوف» ص 140.

الفصل الثاني

الطبيعة عند ابن خلدون

تمهيد

يبدأ المتكلمون أبحاثهم الكلامية بدراسة الوجود بما يشمل من طبيعة، باعتبارها مقدمة لدراسة الإلهيات عندهم، وقد بحث ابن خلدون الطبيعة في عدة مواضع من كتاب «المقدمة» بحثاً يدل بشكل جلي على سعة اطلاع ومعرفة بهذا المجال، كما درس الطبيعة في كتاب «لباب المحصل» وخصص الركن الثالث لدراستها.

ففي المقدمة، خصص ابن خلدون قسماً كبيراً من الباب الأول لدراسة الجغرافية الطبيعية والإنسانية، وتحدث عن الطبيعة بما فيها من بحار وأنهار وأقاليم، وعرض تأثير الهواء في ألوان البشر[1] وأخلاقهم، وقدم في الفصل الثالث والعشرين من الباب السادس عرضاً لعلم الهيئة (علم الفلك) فتحدث عن نشأته وتطوره منذ عصر اليونان حتى عصره، كما شرح الآلات المستخدمة فيه.

وفي الفصل الخامس والعشرين من نفس الباب، قدم بحوثاً لعلوم الطبيعة كالكيمياء والجيولوجيا والبيولوجيا وعلم الأحياء، وغيرها، وضم هذه العلوم كلها تحت اسم العلوم الطبيعية ذاكراً أهم الكتب التي ألفت فيها.

---

(1) يمكن مقارنة ذلك بما جاء في كتاب روح الشرائع لمونتسكيو، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة سنة 1953، الباب الرابع عشر ص 329 وما بعدها.

وفي الفصل السادس والعشرين، قدم لعلم الطب باعتباره فرعاً من الطبيعيات أو تطبيقاً لعمل الطبيعة على جسم الإنسان، وتلاه بفصل عن علم الفلاحة (علم النبات)، كما خصص فصلين كاملين للحديث عن علم الكيمياء.

أما في كتاب «الباب المحصل» فقد عرض ابن خلدون لعناصر الطبيعة، كالجوهر والعرض، شارحاً كيفية تركب الأجسام من هذه العناصر، مثبتاً تناهي الأجسام، ومثبتاً حدوث العالم.

ومن خلال هذا التناول يتبين لنا أن ابن خلدون قد مر بمرحلتين في دراسته للطبيعة، المرحلة الأولى مثلها كتاب «لباب المحصل» كان فيها متابعاً لما جرى عليه العرف عند المتكلمين، من تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض، لإثبات الحدوث وإثبات وجود محدث، فكانت دراسته للطبيعة بغرض إثبات وجود الله.

أما المرحلة الثانية، ومثلها كتاب «المقدمة» فظهرت فيها رؤيته الابداعية واختلف مفهومه للطبيعة، فلم تعد حديثاً عن جواهر وأعراض، بل عناصر تدرسها علوم مختلفة، ولم يعد هدفه إثبات الالوهية، وإنما المعرفة والعلم.

أولاً - منهج ابن خلدون لدراسة الطبيعة

إنقسمت مناهج دراسة الطبيعة إلى منهجين أساسيين، منهج عقلي، وآخر تجريبي.

(المنهج الأول (العقلي)

يبدأ دراسة الطبيعة انطلاقاً من فكرة عقلية افترضها عقلاً، أو وصل إليها حدسها ثم يرجع الإنسان إلى الواقع ليتأكد من صحة فرضه، ويستخرج من هذا الفرض نتائج تعد متسقة مع فرضه الأول.

ويتفرع عن المنهج العقلي شيعاً، تتفق في أصول وتختلف في فروع، ويميز أصحابه اهتمامهم بالعقل مصدراً لكل صنوف المعرفة الحقيقية، وتتميز الحقيقة بأنها ضرورية وشاملة. وقد تبنى هذا المنهج مجموعة الفلاسفة العقليين والمثاليين والحدسيين، بدءاً من أفلاطون وأرسطو «وتميز المذهب

العقلي بالقول بفطرية المعرفة اليقينية، واعتبار المبادئ العقلية المشار إليها كلية ضرورية، على اعتبار أن العقل واحد في الناس جميعاً»[1].

(المنهج الآخر (التجريبي)

يبدأ دراسة الطبيعة من الواقع الحسي، مستخدماً الحواس الخمسة، مستقرئاً الجزئيات حتى يصل إلى القانون الذي يحكم الظاهرة أو يفسرها، ومثل هذا المنهج الفلاسفة التجريبيين والعلماء، وبدأ منذ السوفسطائية، فكانوا أول من أبرز الفردية في المعرفة، واعتبروها كلها آتية عن طريق الحواس، ورفضوا القول بوجود حقيقة عامة أو ضرورية، فالإنسان مقياس كل شيء، والحقيقة بالنسبة إليه كما تظهر له[2]، ثم تطور هذا المذهب فيما بعد على يد أصحاب التجريبية من المسلمين، ثم في العصر الحديث على يد فرنسيس بيكون.

فإلى أي منهج ينتمي ابن خلدون؟ سنعرف إجابة هذا السؤال من خلال عرض أفكاره في كيفية معرفة الطبيعة.

1 - العقل صفحة بيضاء

رفض ابن خلدون ما زعمه الفلاسفة العقليون من أن المعرفة مركوزة في العقل، وأن الأفكار فطرية، لأن العقل عنده صفحة بيضاء خالية من المعرفة، وقد دلل على صدق هذه الفكرة بإحدى الآيات القرآنية، قال تعالى: **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾** (جملة من الآية 78 من سورة النحل).

فقد ذهب أصحاب المنهج العقلي إلى القول بأن المعرفة فطرية في النفس والعقل، فسرها أفلاطون اعتماداً على وجود النفس في علم المثل

---

(1) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، مكتبة دار النهضة العربية سنة 1973 ص 343، 344.

(2) أفلاطون: محاورة تياتيتوس، أو عن العلم، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة 1973 ف 151 ص 46 - 47.
د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية سنة 1974 ص 120 وأيضاً:
K. Freeman: The Pre-Socratic Philosopheres, Oxford, 1946, p. 349.

والأفكار، وجوداً سابقاً على دخولها الجسد، وفي هذا العالم تعرف النفس كل الحقائق معرفة (قبلية) فطرية على وجودها في الجسد.

أما أرسطو ومن اتبعه من فلاسفة الإسلام، فرأوا في العقل مجموعة من المبادئ الضرورية اليقينية، مثل قوانين الفكر، «ولو تأملنا هذا المذهب العقلي لرأينا أنه مرتبط أشد الارتباط بالفكرة التي يتمثلها عن العقل، ومجملها أنه ملكة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية، أو هو فطري لدى جميع بني الإنسان؟»[1].

وقد رفض ابن خلدون هذه الفكرة القائلة بفطرية الأفكار، وصرح بأن العقل صفحة بيضاء، والإنسان يكتسب المعارف بعد احتكاكه بالواقع، أو كما قال تعالى: ﴿ **وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة**﴾[2] (جملة من الآية 78 من سورة النحل).

وحاول ابن خلدون أن يدلل على صحة فكرته من خلال تفسير سورة «العلق» قال تعالى: ﴿**إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم**﴾. ويفسر هذه السورة تفسيراً حسياً يخدم فكرته، فاعتبر أن الإنسان قد كسب من «العلم ما لم يكن حاصلاً له، بعد أن كان علقة ومضغة، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو من الجهل الذاتي والعلم الكسبي»[3].

فالاكتساب يعني أن العلاقة بين (الأفكار) و(حقيقة الأشياء) هي علاقة بعدية، أي بعد التجربة، وليست قبلية (فطرية)، فإذا كانت نقطة البدء من الوقائع الحسية فهو تجريبي النزعة، أما إذا بدأ من قضايا وأفكار كلية فهو عقلاني النزعة، وعلم البشر ـ كما يرى ابن خلدون هو «حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد ألا تكون حاصلة فهو كله مكتسب»[4].

---

(1) د. محمد غلاب: المعرفة عند مفكري الإسلام، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة 1966 ص 63.

(2) ابن خلدون: المقدمة، جـ 3 ص 1009، ص 1013، وهذه الجملة أيضاً من آية 23 من سورة تبارك.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1018.

(4) المصدر السابق جـ 3 ص 1015.

كما رفض ابن خلدون ما ذهب إليه أصحاب المنهج العقلي من اعتبار أن العقل والنفس من عالم مفارق نزل إلى الأرض ودخل الجسد، بحسب ما قال أفلاطون، أو ما ذهب إليه أرسطو ومن تبعه، من أن النفس جوهر يختلف عن الجسد، وصرح ابن خلدون بأن «الملكات كلها جسمانية، سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر»[1].

2 ـ العقل لا يصلح بداية لدراسة الطبيعة

بنى ابن خلدون رفضه لمنهج الفلاسفة العقليين في دراسة الطبيعة على أن العقل لا يصلح أن يكون نقطة البداية لمعرفة الطبيعة، كما أنه لا يصلح وحده لهذه المعرفة، لأن الوجود أوسع من نطاق العقل، ولا يستطيع عقل بشري أن يحيط به، سواء في جانبه الحسي أي الطبيعي، أو ما وراء الحسي أي الميتافيزيقي والإلهي، كما سبق وأشرنا في الفصل السابق.

أما الفلاسفة، فقد زعموا «أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية»[2]، فقد آمن فلاسفة الإسلام بمبدأ عقلي نزل من عقولهم منزلة العقيدة من قلوبهم، وظلوا أوفياء له، وهو أن العقل الإنساني يستطيع أن يصل إلى أسمى درجات المعرفة، وأن يدرك أدق أنواع الحقائق، دون عجز أو قصور، وأجمعوا على أن الأداة الضرورية لمعرفة أسرار الكون، وكشف خفايا الوجود هي المنطق والقانون العقلي، الذي يعصم الإنسان من الوقوع في الزلل، أو كما قال ابن رشد: «إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها، وكأن الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[3].

ويرفض ابن خلدون هذه الثقة في العقل وحدوده، وقدرته على اكتشاف الحقيقة كاملة، بل يرى للعقل حدوداً لا يمكن تجاوزها، وينبه إلى خطورة

(1) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1019.

(2) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1209.

(3) ابن رشد: فصل المقال، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، دار الآفاق الجديدة، بيروت سنة 1978 ص 14.

الثقة المطلقة في العقل قائلاً: «ولا تثقن بما يزعمه لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله... وعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها»[1].

وتذكرنا هذه الصيحة التحذيرية من الثقة المطلقة بالعقل بالصيحة التي سبق أن أعلنها الغزالي، عندما تشكك أيضاً في قدرات العقل، ولكن شتان بين الصيحتين، الغزالي تشكك في العقل والحس، ليصل إلى منهج قلبي حدسي، وابن خلدون تشكك في قدرة العقل ليصل إلى المنهج الحسي التجريبي.

فالفلاسفة - فيما يرى ابن خلدون قد أخطأوا في دراستهم للطبيعة:

أ - أخطأوا لأنهم اعتقدوا أن في العقل القدرة على معرفة كل موجود حسي.

ب - أخطأوا عندما اعتقدوا أن العقل قادر على معرفة ما يتجاوز الحس.

جـ - أخطأوا عندما حكموا على العالم العلوي أحكاماً استخرجوها من العالم الأرضي، فطبقوا أحكام الجسم الطبيعي على الأجسام السماوية، على الرغم من عدم تساوي طبيعة الجسمين، و«قضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للانسان»[2].

وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة بالفعل، عندما نسبوا إلى الأفلاك حياة، فقال الكندي: إن الفلك هو حيوان مطيع لله[3]، ونسب الفارابي وابن سينا للأفلاك السماوية نفساً تحركها، وعقلاً يفيض ويصدر عنه العقول التالية، كما صرحا بذلك في نظريتهما في الفيض والصدور[4].

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1071.

(2) المصدر السابق، الباب السادس، جـ 3 ص 1211.

(3) ذكر الكندي هذا المعنى في رسالته عن «سجود الجرم الأقصى»، تحقيق د. عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة سنة 1950 جـ 1 ص 250.

(4) انظر ابن سينا، النجاة، تحقيق د. ماجد فخري، منشورات دار الآفاق بيروت سنة 1985 ص 295.

وأرجع ابن خلدون فساد منهج الفلاسفة، إلى أنهم رأوا في المنهج العقلي والأقيسة المنطقية الكافية، واعتقدوا أنهم بالوصول إلى المعاني الكلية، أو الأجناس العالية يمكنهم معرفة كل الأفكار التي تنطبق على جميع المعارف والأشخاص، وهذا زعم يرى ابن خلدون بطلانه، لأن براهينهم قاصرة عن إثبات المطابقة بين النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود وبين ما في الخارج، بل ربما في المواد الطبيعية ما يمنع من مطابقة ما هو ذهني كلي، فإذا جاء الفلاسفة بأدلة وبراهين تتصل بالواقع الذي نعيشه، فالدليل ليس من العقل وإنما هو «ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده، لا تلك البراهين»[1]. والواقع المحسوس هو أساس المعرفة عنده، وليس الأفكار العقلية التي افترضها الفلاسفة عن الطبيعة.

3 ـ التجربة أساس المعرفة الطبيعية

يذهب ابن خلدون إلى أن نقطة البداية في معرفة الطبيعة هي اللجوء إلى الواقع والتجربة، وقد سعى إلى تأسيس علم طبيعي قائم على المشاهدة المحسوسة، ومتصل بالتجربة، ولكل ما يشهد له الحس الظاهري، ويؤكد هذا بقوله: إن هذه المعاني «تدرك كلها بالتجربة، وبها تستفاد، لأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر تقريباً في الواقع فيستفيد طالبها حصول العلم بها[2].

والنفس الإنسانية ما دامت في البدن، تدرك الطبيعة من خلال آلات الجسم وما تؤديه إليها الحواس، فتدرك بالآلات الجسمانية مدركات وموجودات حسية هي موضوعات العلم، ونقطة بداية المعرفة الطبيعية هي الخروج إلى فضاء الكون، وتلمس الوجود الخارجي بمواده المتشخصة، واستقراء الظواهر الطبيعية، والتعامل مع ما تدركه الحواس مباشرة، لأن «الأصل في الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس»[3].

وقد أفرد ابن خلدون فصلاً في مقدمته للحديث عن العقل التجريبي

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1212.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1012، 1013.

(3) المصدر السابق، الباب السادس، جـ 3 ص 1136.

وكيفية حدوثه، موضحاً كيفية المعرفة عن طريق التجربة، وعبر بهذا عن الاتجاه التجريبي في الفكر الإسلامي، وهو الاتجاه الذي أخذ به من قبل علماء مسلمين، أمثال الحسن بن الهيثم، الذي بدأ معرفته بمشاهدة الأمور الطبيعية على ما هي عليه في الواقع، يلي هذا جمع الحقائق المشاهدة وتبويبها للبحث عن علاقة تربط بين تلك الحقائق، قد يسميها قانوناً طبيعياً أو نظرية علمية، وقام المنهج الاستقرائي عنده على التجربة، التي أسماها الاعتبار، وأطلق الإثبات بالتجربة والإثبات بالاعتبار مقابلاً للإثبات البرهاني[1].

كما ظهر هذا الاتجاه عند اخوان الصفاء، الذين رفضوا أن تكون معرفة الإنسان فطرية، أو أن تبدأ من العقل وحده، فالمعرفة عندهم ترجع إلى إدراك الحواس، وهو ما عبروا عنه بقولهم: «الدليل على صحة ما قلناه أن كل ما لا يدركه الحواس بوجه من الوجوه لا تتخيله الأوهام وما لا تتخيله الأوهام لا تتصوره العقول، وعلى هذا القياس حكم سائر المعقولات، فإنها مأخوذة أوائلها من الحواس»[2].

أما الفلاسفة العقليون، فكانوا على الضد من هذا الاتجاه، حيث قرروا أن البداية تبدأ من العقل والمبادئ الكلية، واعتبر أفلاطون المعرفة الحسية هي معرفة العوام، وهي أنقص أنواع المعارف، وقد صور هذه المعرفة الحسية في أسطورة الكهف، ووصفها بأنها خيالات أو أشباح، أما المعرفة العقلية، فهي وحدها المعرفة اليقينية.

وعند أرسطو الفيلسوف الواقعي، لم يخل هذا الأمر أيضاً من اتجاه نحو العقلانية دون الواقعية، فاعتبر أن البحث عن الطبيعة لا بد أن يتجاوز المشاهد من الأحداث والظواهر، للتعرف عما ورائها، والوصول إلى المبادئ الأولى، فيقول: «في العلم الطبيعي يكون من البين أنه ينبغي العناية بادئ الأمر بتبين ما

---

(1) د. مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم، بحوثه وكشوفه البصرية، القاهرة سنة 1942 جـ 1 ص 30، وأيضاً د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف مصر ط 4 سنة 1978، ص 70.

(2) إخوان الصفاء: الرسائل، تحقيق خير الدين الزركلي، مصر سنة 1928 جـ 3 رسالة «في الآراء والديانات» ص 393 ـ 394.

يخص المبادئ»[1] وفي نظره أن المرء لا يعلم شيئاً إلا متى علم علله الأولى ومبادئه الأولى، ثم اتبع فلاسفة الإسلام هذين الفيلسوفين في تصورهم للمعرفة الحسية.

وقد وجه ابن خلدون نقده للمنهج الذي يبدأ من العقل في دراسة الطبيعة وينتهي إليه، ودعا إلى الخروج إلى الواقع واكتشافه بالتجربة، والبدء من جزئيات الطبيعة المتوحدة في ظواهر، يطرأ عليها التناقض والتضاد، الحركة والسكون، وحذر من الاغراق في الأفكار العقلية الصرفة، لأنها تصرف عقل الإنسان عن معرفة الواقع، فيشير إلى هذا بقوله: «فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشعب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك وانبذ حجب الألفاظ، وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي» ويقصد بالأمر الصناعي المنطق والفلسفة، ويقصد بالطبيعي الواقع المحسوس، وهو من أجل هذا عقد في المقدمة فصلاً عن إبطال الفلسفة[2].

4 ـ دور العقل في المعرفة الطبيعية

لا ينكر ابن خلدون أن يكون للعقل دوره في مجال الطبيعة، ولكنه يرفض ـ كما سبق وذكرنا ـ أن تكون نقطة البداية من العقل، ولكن للعقل دوره بعد التجربة، لأن بالعقل تنشأ العلوم، أو كما قال: «عن هذا الفكر تنشأ العلوم»[3] ومعرفة الجزئيات وحدها بالحس لا يشكل علماً، بل لا بد من الوصول إلى التعليل، والتعليل يأتي عن طريق العقل.

فالإنسان «يشترك مع الحيوانات في المعرفة الحسية، ويفارقها بالفكر، والحيوانات تدرك بالحواس فقط ومدركاتها متفرقة خلية من الربط، لأنه لا يكون إلا بالفكر»[4]، والانسان يسعى إلى إدراكه الحسي أن يكون معرفة شاملة

---

(1) أرسطو: الطبيعة، ترجمها إلى الفرنسية بارتلمي سنتهلير، ونقلها إلى العربية أحمد لطفي السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة 1935 ص 388.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 4، مج 3، الباب السادس ص 1029.

(3) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1018.

(4) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1011.

بالواقع المحسوس عن طريق الوصول إلى القانون الذي يحكم الظاهرة أو يفسرها، ويتم هذا عن طريق تجريد الوقائع المحسوسة، أما إذا اكتفى الإنسان بالمعرفة الحسية وحدها، فلن يرتقي عن مستوى الادراك الحيواني.

فالحيوانات «تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة، ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته، والفكر الذي وراء الحس»[1]، فالإنسان يتميز عن الحيوانات «بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات»[2].

إن منهج ابن خلدون استقرائي قياسي، فهو من ناحية يستجلي الواقع ويعني بالتجربة ويجمع الظواهر، ليستخلص منها حكماً عاماً عن طريق القياس، وباستخدام العقل يصل إلى معرفة العلة أو السبب الذي يربطه بين جزئيات الظاهرة.

ويقسم ابن خلدون مراحل المعرفة والتعلم بثلاث مراحل، هي: مرحلة التمييز، ثم مرحلة التجريب وأخيراً مرحلة النظر، تتعلق الأولى والثانية بالمعرفة الحسية، وتختص المرحلة الثالثة بالعقل، وبهذه المرحلة الأخيرة، يصل الإنسان إلى معرفة القوانين، التي تعد ثمرة للمعرفة الحسية التجريبية.

فقد جمع ابن خلدون بين المعرفة التجريبية والمعرفة العقلية لدراسة الطبيعة، وهو ما أكده الدكتور إبراهيم مدكور بقوله: «لا أظننا نتردد في أن نعد ابن خلدون من التجريبيين، فهو يرى أن العلم كله مكتسب، ولكنه يتحدث عن قوى ذهنية، فليست المعرفة إذن وليدة الحس وحده، بل للذهن قواه فيها»[3].

فالعقل لا يصلح وحده لدراسة الطبيعة، ولا يبدأ عمله إلا بعد جمع الجزئيات، واستخدام المنهج التجريبي، والوصول إلى القانون يكون عن طريق العقل بعد استقراء الظاهرة، ولكن الاستقراء التام ـ فيما يرى ابن خلدون ـ غير

(1) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1008.

(2) المصدر السابق، الباب السادس، جـ 3 ص 1136.

(3) د. ابراهيم بيومي مدكور: مقالة «ابن خلدون الفيلسوف» ص 130.

متاح في مجال الطبيعة، وهو ما اتفق فيه مع المناطقة العرب، واختار الاستقراء الناقص أو الاستقراء العلمي للوصول إلى مرحلة القوانين، فأعطى للتجربة وظيفة البدء، وأعطى للعقل وظيفة الاستنتاج.

يتبين من هذا أن ابن خلدون قد ضيق اختصاصات العقل إلى أبعد مدى، لأنه جعل عمله منوطاً بما تقدمه له من معطيات، ولكن لا يعني ذلك أنه في الدرجة الثانية بعد التجربة، وإنما هو بدون التجربة لا يعني شيئاً بالنسبة للطبيعة، كما كانت التجربة بدون العقل لا ترتقي عن مستوى الإدراك الحيواني، أو كما قال أحد الباحثين «إن العقل عند ابن خلدون هو «المدير» لما تقدمه التجربة من مواد فالتجربة بلا مدير جهد ضائع، والمدير بلا مواد طاقة معطلة تتأمل نفسها»[1].

ثانياً ـ عناصر الطبيعة

عرض ابن خلدون لعناصر الطبيعة بتصورين، الأول يتناولها باعتبارها كائنات، فقال: إن الطبيعة تبحث عن «الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون، فينظر في الأجسام السماوية والعنصرية، وما يتولد عنها من حيوان وإنسان ونبات ومعدن، وما يتكون في الأرض من العيون والزلازل، وفي الجو من السحاب والبخار والرعد والبرق والصواعق، وغير ذلك، وفي مبدأ الحركة للأجسام وهو النفس على تنوعها في الإنسان والحيوان والنبات»[2] فهو هنا يذكر عناصر الطبيعة باعتبارها كائنات أو موجودات، أي أنواعاً مستقلة.

أما التصور الثاني فإنه يتناول فيه الطبيعة باعتبارها جوهراً وعرضاً، أو مادة وصورة، وهذا التصور الثاني فصل القول فيه في كتابه «لباب المحصل» واتبع فيه تقسيم المتكلمين للعالم لإثبات حدوثه، وإثبات وجود الخالق، مبيناً اختلاف هدف المتكلم عن هدف الفيلسوف عند دراسة الطبيعة، فالجسم الطبيعي «ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر

---

(1) د. محمد سعيد الكردي: ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي، طرابلس، ليبيا سنة 1984 ص 267.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس، جـ 3 ص 1141.

المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل»[1].

ودراسة ابن خلدون للطبيعة، من خلال هذين التصورين كانت لتحقيق هدفين: الأول: إثبات وجود الخالق، كما سنرى في فصل الإلهيات، والهدف الآخر معرفة كيفية سير العالم والنظريات التي تحركه وتحكمه، وبالتالي اجتمع فيه جانبان: جانب الأصولي الذي يدافع عن العقيدة، وجانب العالم المهتم بدراسة الطبيعة لذاتها، وهذا ما أكده بقوله: «وأما النظر في مسائل الطبيعيات... بالتصحيح والبطلان، فليس من موضوع علم الكلام، ولا من جنس أنظار المتكلمين، فاعلم ذلك»[2].

1 ـ أقسام الموجودات

يقسم ابن خلدون الموجودات إلى قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود، الواجب هو الله وحده، والممكن هو كل ما سوى الله، أي العالم والطبيعة بكل ما فيها من عناصر وكائنات، فيقول: «وأما الموجودات تنقسم ... إلى واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى، وممكن وهو ما عداه»[3]، وهذا التقسيم هو ما سار عليه المتكلمون، فالباقلاني يعبر عن هذا بقوله: إن الموجودات «على ضربين، قديم لم يزل ومحدث لوجوده أول»[4].

والله والعالم من طبيعة مختلفة، فأحدهما واجب الوجود، إذ فرض عدم وجوده نتج عنه محال، بل وجوده دائم أزلي أبدي، والثاني هو العالم الممكن الذي يترجح فيه كفتا الوجود والعدم، «ولا محال في فرض وجوده أو عدمه لذاته»[5]، لأنه ليس هو علة ذاته، بل يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود، أما الواجب فهو علة ذاته، كما سنرى في الإلهيات.

وقد حرص ابن خلدون على بيان المفارقة بين الله والعالم، حتى يرد

---

(1) المصدر السابق، الباب السادس، جـ 3 ص 1082.

(2) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1147.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 32.

(4) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت، سنة 1957. ص 16.

(5) ابن خلدون: لباب المحصل ص 37.

على من يحاول أن يمازج بينهما في اتحاد، أو حلول، أو وحدة وجود، من فئة الصوفية، أو من يحاول أن يثبت قدم العالم لتساوي العالم مع الله في الزمان، من فئة الفلاسفة.

ويؤكد ابن خلدون هذه المباينة بقوله: إن «الباري مباين لمخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته، ويقابله بالاتحاد والامتزاج والاختلاط، وهذه المباينة هي مذاهب أهل الحق كلهم، من جمهور السلف وعلماء الشرائع والمتكلمين والمتصوفة الأقدمين، ومن نحا منحاهم»[1].

2 ـ أقسام الممكن (المحدثات)

لا يقصد ابن خلدون بالممكن الإمكان العقلي المطلق، لأن نطاقه أوسع شيء بل يقصد بالممكن الإمكان بحسب مادة الشيء، أي الإمكان الواقع في المادة. وهو يطلق على الطبيعة أو العالم، أو ما أسماه بالحادث.

يقسم ابن خلدون الحوادث إلى ثلاثة أنواع: حال ومحل، وهذان النوعان يرتبطان بالطبيعة، أما النوع الثالث فليس بطبيعة، بل مدبر لها، وينطبق هذا على النفس والعقل.

والمحل، هو الموضوع أو الهيولى التي يحل فيها الحال، والطبيعة عنده تنقسم إلى موضوع، هو مادة، أو هيولى تتشكل بالأعراض، ويقابل العرض عنده المقولات الأرسطية، فالمحل هو الجوهر، والأعراض هي المقولات التي تلحق بالجوهر، مثل المكان، والزمان، والكم، والكيف، والوضع، والإضافة، والملك، والفعل والانفعال[2].

3 ـ الطبيعة مركبة

والطبيعة عند ابن خلدون مركبة بشكل عام من موجودات، وكل موجود أيضاً مركب، فالطبيعة مركبة، لأنها تتكون من عالم الكائنات، الذي «يشتمل على ذوات محضة، كالعناصر وآثارها، والمكونات الثلاثة عنها التي هي المعدن والنبات والحيوان... وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات والأفعال

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1103.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل ص 41، 42.

البشرية»[1]، والطبية تتكون من أجسام، وهذه الأجسام أيضاً مركبة من جواهر وأعراض.

وقد تبنى ابن خلدون نظرية الجوهر الفرد، التي أخذ بها قبله كثير من المتكلمين، ودلل على صحة وجود الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد بعدد من الأدلة التي أخذ بها المتكلمون قبله[2]، وهي:

أ ـ دليل النقطة، حيث إن تماس الجسم الكروي للسطح المستوى يكون في نقطة واحدة لا تنقسم.

ب ـ دليل الحركة: إذا تحرك شيء على آخر، كانت في الحركة الحاضر والماضي والمستقبل، ووجود هذه الأجزاء دليل على تركب الجسم منها، فالمكان ينقسم إليها وأيضاً الزمان، فكل من الجسم منها، فالمكان ينقسم إليها وأيضاً الزمان، فكل من الجسم والمكان والزمان يتكون من أجزاء.

جـ ـ دليل التناهي: وهو مفترض في الجسم، لأن الجسم إذا تركب من أجزاء متناهية أمكن قطعه، أما إذا تركب من أجزاء غير متناهية، امتنع قطعه بالحركة[3].

وعرض ابن خلدون كيفية تركب الأجسام من الجواهر، فتحدث عن العدد المطلوب لتكوين الجسم، فذكر أن الأشاعرة قالوا: إن أقل عدد ممكن هو جوهران، أما المعتزلة، فقالوا: إنه ثمانية، ويرى ابن خلدون أن الخلاف بينهما لا يعدو أن يكون خلافاً لفظياً[4] لأن المطلوب لتكوين الجسم أن يتركب من الجواهر، سواء كانت اثنين أو أكثر.

ويلحق هذا المركب مجموعة من الأعراض، يقسمها ابن خلدون إلى

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1010.

(2) أنظر كتابنا «التصور الذري في الفكر الإسلامي»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت سنة 1994، ص 75 وما بعدها.

(3) أنظر هذه الأدلة، لباب المحصل ص 59 وما بعدها.

(4) المصدر السابق ص 46.

محسوسات وأكوان واعتقادات وإدراكات[1]، المحسوسات مثل: المبصرات، وهي اللون كالسواد والبياض والصفرة والحمرة وغيرها، والمسموع، وهو الصوت والحرف والمحسوسات كالحرارة والبرودة والثقل والخفة واللين والخشونة، أما الأكوان فتشمل الحركة والسكون، والاعتقادات مثل الجهل والتقليد والبديهات والضرورات والشك والتصور، والادراكات مثل إدراك اللذة والألم وكل هذه الصور هي أعراض تلحق بالأجسام.

ويصف ابن خلدون الأعراض بعدد من الأحكام هي نفسها الأحكام التي أطلقها الأشاعرة من قبل، مثل:

- إن الأعراض لا تنقل وحدها، بل تظهر بمصاحبة الأجسام.
- إن الأعراض لا تقوم بعضها ببعض، بل تظهر من خلال الأجسام.
- إن الأعراض لا تحل محلين بل العرض الواحد يرتبط بجوهر واحد.
- إن الأعراض لا تبقى زمانين، بل تفنى باستمرار، والله يخلقها في كل لحظة.

وقد بنى ابن خلدون على عدم بقاء الأعراض زمانين، نظرية الخلق المستمر، متابعاً الأشاعرة في ذلك[2]، فالله ـ فيما تصوره ـ يخلق العرض باستمرار، والعرض ليس في مقدور الجسم ولا الإنسان، ومن هذه الأعراض عرض القدرة، فالقدرة مكتسبة يخلقها الله للإنسان في كل وقت، وهو ما سنتبينه فيما بعد عند الحديث عن الفعل الإنساني، في الفصل الخاص بالإنسان.

أما عن العرض اللاحق بالجسم، ففيه يقع ابن خلدون في تناقض، هذا يثبت أن الجسم ليس له عرض معين، بل يخلق له العرض في كل وقت، أي أن الجسم ليست له طبيعة مخصوصة، وفي موضع آخر، في المقدمة، يثبت أن للأجسام طبيعة ذاتية، وهو ما ستعرفه عن الحديث عن فكرة السببية، ولعل هذا التناقض راجع إلى أن ابن خلدون قد تطور من موقفه الكلامي الأشعري

(1) المصدر السابق ص 47، 48.

(2) د. منى أبو زيد: التصور الذري في الفكر الإسلامي ص 257 وما بعدها.

في كتابه «لباب المحصل» إلى موقف العالم وفيلسوف الطبيعة في المقدمة فما أخذ به في الكتاب الأول، رفضه في الكتاب الثاني.

4 ـ الطبيعة حادثة

تتجلى في هذه الفكرة شخصية ابن خلدون الكلامية، ويظهر هدفه من دراسة الطبيعة لإثبات حدوثها، وإثبات وجود محدث خالق لها، ويتبع هنا طريقة المتكلمين في إثبات الحدوث لإثبات المحدث.

ويستعرض ابن خلدون المذاهب التي بحثت في أصل العالم، ويقسمها إلى أربعة مذاهب:[1]

الأول: مذهب جمهور كل الأديان والملل، وهو ما أخذ به المتكلمون، فاتفقوا على أن الأجسام حادثة، ذاتاً وعرضاً، أي أنها حادثة مادة وصورة، جوهراً وعرضاً.

المذهب الثاني: مذهب أرسطو ومن اتبعه، قالوا: إن الأجسام قديمة بالنوع، والأعراض بالجنس أي أن المادة قديمة، وجنس الأعراض أيضاً قديم، فالمادة والصورة قديمان، لأن المادة لا تظهر بدون صورة.

المذهب الثالث: مذهب قدماء الفلاسفة، قالوا: إن الأجسام قديمة بمادتها فقط، ثم اختلفوا بعد ذلك إلى اتجاهات متعددة.

ـ منهم من أرجع المادة إلى عنصر واحد، كالماء أو الهواء أو النار أو الدخان، وهؤلاء هم الحكماء الطبيعيون من اليونان.

ـ ومنهم من قال إن المادة تتكون من أجزاء صغيرة لا تتناهى، تتحرك في خلاء أو فراغ، يحدث عن تصادمها أن تجتمع الأجزاء مكونة أجساماً، وقد يحدث أن تفترق هذه الأجسام مرة أخرى، فتنحل إلى الأجزاء ثانية، وعن طريق الحركة تتكون الأجسام وتفنى، وقد مثل هذا الاتجاه أصحاب الذرية اليونانية مثل ديموقريطس ولوقيبوس.

ـ ومن هذا المذهب أيضاً من قال: إن أصول الوجود عنصران قديمان

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 61: 63.

هما: النور والظلمة، ومنهما تحدث الأجسام، فالعنصران قديمان والمركبات أو الأجسام حادثة، ومثل هذا الرأي مذهب الثنوية.

- ومن هذا المذهب كذلك من قال: إن أصل الوجود خمسة مبادئ قديمة هي: الباري، النفس، الهيولى، العقل والزمان، ومثل هذا اتجاه الحرنانيون.

- ويضاف إلى هذا المذهب أيضاً الفيثاغورية، القائلون بأن الأعداد هي أصل الوجود فالعدد قديم والتركيب من الأعداد حادث.

المذهب الرابع: والأخير الذي استعرضه ابن خلدون، هو مذهب جالينوس الذي توقف عن الإدلاء برأي حول أصل المادة، فرفض أن يميل إلى واحد من الآراء السابقة.

ويأخذ ابن خلدون بالمذهب الأول الذي يثبت أن العالم حادث، والأجسام حادثة، لأنها تتكون من أجزاء متناهية هي جواهر فردة، وأعراض تلحق بهذه الجواهر، تخلق في كل وقت، فتكون الأعراض حادثة، وتتكون الطبيعة من جواهر وأعراض حادثة.

وقد أجمل إبن خلدون أغلب آراءه عن نظرية الجوهر الفرد في كتاب «لباب المحصل» ولم يشر إلى هذه النظرية في كتاب «المقدمة» إلا في إشارات بسيطة للغاية، في الفصل الخاص بعلم الكلام في الباب السادس، وربما لأن هذه النظرية أصبحت من النظريات المبرهن عليها من السابقين، ولا تحتاج إلى مزيد من البرهنة، وربما لأن شخصية ابن خلدون في «المقدمة» قد اختلفت عما كانت في «لباب المحصل»، فلم تعد هي شخصية المتكلم وإنما شخصية العالم بالطبيعة، ولم يعد هدفه التدليل على وجود الخالق فقط، بل هدفه أيضاً معرفة الطبيعة.

وقد اهتم ابن خلدون في المقدمة بعرض بعض النظريات الطبيعية، مثل السببية والتطور والارتقاء، وهو إن كان قد استفاد منهما في مجالات فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، إلا أن لهما بعداً فيزيقياً.

ثالثاً - مبدأ السببية

يرى الأستاذ روزنتال أن ابن خلدون قد اكتشف قانون السببية، أو مبدأ

الحتمية في جوهر التأثير المتبادل بين الظواهر[1]، وليس معنى ذلك أن السابقين ليس لهم آراء حول السببية، لكن اختلف الفهم والتوظيف، وأضاف ابن خلدون فهماً آخر، وتوظيفاً جديداً.

1 ـ السببية قبل ابن خلدون

كانت مشكلة السببية إحدى المشكلات الفكرية التي شغلت المفكرين على مر العصور، واعتبرها أرسطو قانوناً ومقدمة من المقدمات الأولية بإطلاق، لا يمكن الشك في بداهتها، وصرح بأن «الأمور الطبيعية تجري دائماً على سنن واحد، ما لم يقطعها عن قاطع»[2]، وقد عالج العلية لا على أنها علة فقط أو مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية، بل اعتبرها أيضاً قانوناً عقلياً.

ثم انتقلت فكرة العلية في أبحاث أرسطو إلى العالم الإسلامي، ووجدت قبولاً عند المشائية الإسلامية، وعند أكبر ممثليها ابن رشد، الذي وضعها في أبحاثه في المكان الأول، وقد اختلف حولها الأمر بين المتكلمين والفلاسفة، وقام نزاع بين الفريقين، كلاهما اعتقد في وجود علل ومعلولات، أو أسباب ومسببات، ولكنهما اختلفا في ترتيب الممكنات بعضها على بعض وانقسموا إلى اتجاهين:

ـ **الأول**، مثله علماء وفلاسفة، وانضم إليهم أغلب المعتزلة من المتكلمين، وقالوا بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة ضرورية، فأقروا مبدأ الحتمية في الطبيعة.

أخذ بهذا الحسن بن الهيثم من العلماء، فصرح بأن الظواهر الطبيعية خاضعة لمبدأ الحتمية، بمعنى أن جميع الظواهر خاضعة لقوانين ثابتة، في إمكان المجرب أو «المعتبر» كشفها، وأن نفس الظروف لا بد أن تأتي بالضرورة بنفس النتيجة، وأعتقد أن «ظواهر الطبيعة، تجري على نظام،

---

(1) Rosenthal, E.I.J., Ibn Khaldun: A North African Muslim Thinker, p. 10.

(2) أرسطو طاليس: الطبيعة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1984 جـ 1 ص 156.

ويتكرر حدوثها على نهج واحد، يتوافر فيه التجانس والانسجام والتماثل»[1].

وقد أخذ بهذا الاتجاه أيضاً جميع الفلاسفة ابتداء من الكندي حتى ابن رشد، فأمنوا جميعاً بقانون العلية، وأن بين الأسباب والمسببات ضرورة، فأكدوا على مبدأ الحتمية، ونقدوا كل من قال بالمصادفة والاتفاق من فلاسفة اليونان، أو من قال بالجواز والترجيح من المتكلمين، ويؤكد ابن سينا هذه الفكرة بقوله: «إن الموجودات من حيث ذواتها، بعضها علة حقيقية لبعض»[2].

وقد اتبع هذا الاتجاه أغلب المعتزلة، فاعترفوا بالسببية الطبيعية، وكان منهم من أثبت الطبائع، أي أن لكل جسم طبع خاص به، ومنهم من قال بالكمون كالنظام والجاحظ، ومنهم من أقر بالتولد بين الأفعال[3]، وأدى اعترافهم بالسببية الطبيعية إلى إقرارهم بخلق الإنسان لأفعاله، لأن السبب منتج لمسببه، والعلة منتجة لمعلولها.

ـ **الاتجاه الثاني**: أخذ به كثير من المتكلمين، وعلى رأسهم الأشاعرة، فرأوا أن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست ضرورية، وإنما ترجع إلى المشيئة الإلهية، فنفوا العلاقة بين الفاعل وفعله، أو بين العلة والمعلول، ووقفوا من العلية الأرسطية موقف الرفض، ووضعوا تصوراً للعلية يتفق مع مذهبهم القائل بعدم بقاء الأعراض وقتين، والذي أدى بهم إلى القول بفكرة الخلق المستمر.

ونظرية الخلق المستمر تؤدي إلى نفي العلية، لأنها تعني أن الأعراض لا تبقى زمانين، وكل حادث ينقسم إلى أجزاء منفصلة، مستقل بعضها عن بعض تمام الاستقلال، ولا تتصل هذه الأجزاء بأي رباط سواء أكان علة أو سبباً، بل

---

(1) د. مصطفى نظيف: الحسن بن الهيثم وكشوفه البصرية جـ 1 ص 28، .وأيضاً د. محمد جلال موسى؛ منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني بيروت ط 1 سنة 1972، ص 114.

(2) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ 2 تحقيق د. محمود يوسف موسى ود. سليمان دنيا القاهرة سنة 1960 ص 264.

(3) أنظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة سنة 1965، ص 323.

يخلقها الله باستمرار، سواء كان الخلق لفعل إنساني أو فعل طبيعي.

وقد لخص الباقلاني في الباب الرابع من كتاب «التمهيد» حجج القائلين بالسببية، ورد عليها، «مثبتاً أنه ليس هناك إلا علة واحدة، هي فاعل قديم، مخترع قادر»[1] وفي سياق المسألة ذاتها أقر الجويني أن النظر لا يولد العلم، ولا يوجد إيجاب العلة لمعلولها، فثبوتهما كذلك من غير أن يوجب أحدهما الثاني، أو يوجده أو يولده، ثم تلازمهما (السبب والمسبب) لا يفضي بكون أحدهما موجداً، أو موجباً، أو مولداً»[2].

وقد بلغ هذا الخلاف أوجه في نقد الغزالي للفلاسفة، عندما صرح بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست علاقة ضرورية، وإنما جرت العادة على أن النار يتبعها إحراق، دون وجود علاقة بينهما، فقال: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كان شيئين ليس هذا وذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً على الإطلاق لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر»[3].

ويضرب الغزالي أمثلة متعددة، الري والشرب، الشبع والأكل، الاحتراق ولقاء النار، ففي مقدور الله أن يخلق الشبع بدون الأكل، وأن يخلق الموت دون قطع الرقبة، وأن يديم الحياة مع قطع الرقبة، لا علاقة إذن بوجه من الوجوه بين الممكنات، وإنما نتج هذا عن اطراد العادة، وقد أخذ الغزالي وغيره بهذا الرأي وقد رد ابن رشد على الأشاعرة والغزالي في هذا الأمر معبراً عن اتجاه الفلاسفة فصرح بضرورة التسليم بالعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب، فالنار لا بد أن يتبعها إحراق دائماً، وهذا الترابط دليل على وجود نظام في العالم، ودليل على وجود صانع، ويقول: «إن من تأمل الحركات

(1) الباقلاني: التمهيد ، تحقيق مكارثي ص 43.

(2) الجويني: الإرشاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى، د. علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة، القاهرة، سنة 1950 ص 28.

(3) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ط 6، سنة 1980 ص 239.

التي تقوم بها الكائنات شعر لا ريب بوجود مدبر، قد نظم هذه الوظائف، ورتبها على أكمل وجه»[1].

وهذا النظام السائد بين الكائنات يحتاج إلى مدير ومعتن، أما نفي النظام والعناية فهو إنكار لوجود الله، ومن هنا فقد صرح بأن «من رفع الأسباب، فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً ها هنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها، فرفع الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له»[2].

وهذه نتيجة أخرى بناها ابن رشد على نفي السببية، ينتج عنها نفي إمكان المعرفة، لأن المعرفة تتم بمعرفة الأسباب، فإذا اختفت العلاقة بين الممكنات انتهى العلم، ولم يعد في الإمكان التوصل إليه.

وإذا كان الأشاعرة قد أنكروا العلية ليقروا بوجود المعجزات، إلا أن ابن رشد يرى أن الاقرار بالسببية هو الذي يبيح الاقرار بالمعجزات، لأن المعجزة لا تنفي النظام السببي في الكون، والمعجزة تثبت بأمر إلهي معجز، «فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق وهو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه»[3]، أما إذا اختفى النظام من الكون، كانت المعجزة ليست ذات معنى، لأن المعجزة هي خرق للنظام، فإذا انتفى النظام انتفت المعجزة.

2 ـ اختلاف الآراء حول ابن خلدون

وإذا جئنا إلى ابن خلدون سنجد أن كلا الاتجاهين السابقين في السببية يظهران عنده، مما أدى بالبعض إلى وصفه بالتناقض، وأدى بالبعض الآخر إلى ترجيح وضعه في اتجاه دون الآخر.

الرأي الأول: يصف ابن خلدون بالتناقض في رأيه عن السببية، فهو أحياناً يقول: بالحتمية، وأحياناً أخرى يخرق هذه الحتمية، ومن أصحاب هذا

---

(1) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف مصر سنة 1964، ص 214.

(2) المصدر السابق ص 782.

(3) المصدر السابق ص 775.

الرأي، الدكتور عمر فروخ، الذي وصف ابن خلدون بالتناقض، ففي أحيان يميل إلى الأشاعرة، وفي أحيان أخرى يختلف في تعليله عن تعليل الأشاعرة في السببية، مما يجعله يخرق في بعض الأحيان صفوفهم إلى صفوف القائلين بالحتمية الاجتماعية والسببية المادية[1].

الرأي الثاني: ينسب ابن خلدون إلى الاتجاه الأشعري، ومن أصحاب هذا الرأي الدكتور علي الوردي، فاعتبر ابن خلدون متأثراً برأي الغزالي في السببية، عندما رفض اعتبارها قانوناً طبيعياً صارماً، بل اعتبرها عادة شاء الله أن تجري في الكون، وهو قادر على خرقها أو تبديلها، والدليل على ذلك أن رأيه في المعجزات والكرامات وخوارق السحر عين الرأي الذي قال به الغزالي، إذ هو في نظره خرق لمبدأ السببية[2].

الرأي الثالث: يضع ابن خلدون في زمرة القائلين بالحتمية والضرورة بين الأسباب والمسببات، وقد تبنى هذا الرأي كثيرون، على رأسهم الدكتور طه حسين، واعتبر أن السببية هي أحد الأسس الثلاثة التي بنى ابن خلدون عليها نظريته الاجتماعية، وأنه آمن بمبدأ السببية على نمط ما قالت به الفلسفة العقلانية، أي بخلاف ما قال به الذين نقضوا هذا المبدأ من أمثال الغزالي، وهيوم، وكورنو[3].

وهذا ما أكده الدكتوران جميل صليبا وكامل عياد من أن ابن خلدون قد خالف الغزالي في مبدأ السببية، وهما يستندان في ذلك على عبارتين وردتا في المقدمة.

والى نفس الاتجاه أيضاً مال الدكتور إبراهيم مدكور، واعتبر أن ابن خلدون، قد خالف الغزالي، وصرح بأن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، وأن العلية ليست مقصورة على عالم الطبيعة، بل تمتد إلى عالم الإنسان، فظواهر المجتمع البشري تخضع عنده لقوانين ثابتة[4].

---

(1) د. عمر فروخ: مقالة «موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية» ص 413.

(2) د. علي الوردي: منطق ابن خلدون ـ تونس سنة 1984 ص 63.

(3) د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة د. عبد الله عثمان، القاهرة سنة 1925، ص 41.

(4) د. إبراهيم بيومي مدكور: مقالة «ابن خلدون الفيلسوف» ص 126.

وهذا التناقض في الآراء كان سببه ـ فيما نعتقد ـ الوقوف عند جانب واحد في شخصية ابن خلدون، فمن نظر إلى ابن خلدون المتكلم الأشعري قال أنه رفض الحتمية، ومن نظر إلى ابن خلدون العالم قال إنه أثبت الحتمية، وهذا ما سندلل على صحبته من خلال أقوال ابن خلدون نفسه.

3 ـ رأي ابن خلدون

ابن خلدون باعتباره مفكراً مسلماً لديه مستويان من النظر والمعرفة، المستوى الأول: السببية في الطبيعة بحد ذاتها، والمستوى الثاني السببية عندما تتجاوز الطبيعة وتتعلق بالأسباب البعيدة، فهناك علية قريبة، وأخرى بعيدة، القريبة يدرسها العالم، والبعيدة يدرسها المتكلم الأصولي، وبناء على هذا الاختلاف في مستوى المعرفة للسببية، كان له رأيان، ما يطبقه على السببية الطبيعية لا يسلم به في السببية المفارقة الميتافيزيقية.

ففي مجال الطبيعة، يسلم ابن خلدون بمبدأ السببية والحتمية، ويربط بين الأسباب والمسببات، بين العلة والمعلول، ويثبت لكل موجود طبيعي طبيعته وخصائصه، فيقول: «إن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد ل من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله»[1]، فلكل موجود طبيعي خصائصه، فتظهر فيه ظواهر وأعراض تخصه، يستحيل أن يوجد على خلافها، وابن خلدون هنا يقرر الطبيعة للموجودات، وهو رأي مناقض مع ما سلم به من قبل من عدم بقاء الأعراض وقتين، وهذا يدلل على ما سبق أن ذكرناه، إنه في كتاب لباب المحصل كان متكلماً أكثر منه عالماً وفي كتاب «المقدمة» كان عالماً أكثر منه متكلماً في مجال الطبيعيات.

أما عن العلاقة بين العلة والمعلول، فهي عنده حتمية، طالما كانت على المستوى الطبيعي، لأن الله قد جعل العالم كله «بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان»[2]، وهذا الترتيب والتسلسل، بين الأشياء وإقرار بمبدأ الحتمية في الطبيعة.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 329.

(2) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 404.

ومن خلال هذا النظام يظهر دائماً المعلول مع ظهور علته، وهذا التصور هو التصور الذي استفاد منه ابن خلدون عندما اعتمد على الاستقراء، واستمده من المشاهدة والمعاينة، وهو تصور ليس غريباً عن التفكير التجريبي، إذ أنه «يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع، أو بالوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث ولا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكن أن يقع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً»[1] أو كما يذكر في لباب المحصل «إن حصول العلم عقيب النظر، عادة عند الشيخ أبي الحسن، وتولدا عند المعتزلة، ووجوبياً عندنا»[2].

هذه هي السببية التي يعترف ابن خلدون بوجودها في الطبيعة، أما إذا حاول الإنسان أن يرتفع عن هذه السببية للبحث عن العلل البعيدة، فقد يحتار، لأن الأسباب الكونية لا تقف عند المستوى الطبيعي، بل تتسلسل حتى تصل إلى مسبب الأسباب، الذي هو خالق الكون، وكل واحد من هذه الأسباب أيضاً حادث، فلا بد له من أسباب، ولا تزال الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب، وموجدها وخالقها، سبحانه لا إله إلا هو[3]، وبهذا تخرج السببية من المستوى الطبيعي إلى المستوى الإلهي، أو من المستوى الفيزيقي إلى المستوى الميتافيزيقي.

والسببية عندما تكون محدودة بالطبيعة يمكن للإنسان معرفتها وحصرها، لأن «الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها»[4] وهنا يسلم ابن خلدون بحتميتها، أما إذا تجاوزت حدود العقل إلى ما وراء الطبيعة، لم تعد في مقدوره، لأن «تلك الأسباب في ارتقائها تفسح، وتتضاعف طولاً، وعرضاً، ويحار العقل في إدراكها وتعديدها، فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط[5] أي العلم الإلهي، ولم تعد في مقدور علم الإنسان لأنه لم يطلع على كل الأسباب في الوجود.

---

(1) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1010.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل، ص 19.

(3) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1069.

(4) المصدر السابق نفس الصفحة.

(5) المصدر السابق نفس الصفحة.

وتصبح قدرة الإنسان في معرفة هذا العالم الإلهي، قدرة عاجزة عن معرفة حدوده ومبادئه وغاياته، «وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب»[1] ويمكن تتبع هذه الأسباب عندما تكون في حدود الطبيعة، وإذا تجاوزتها لم يعد في مقدور العقل معرفتها، ويؤكد ابن خلدون هذا المعنى بقوله: «فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع»[2].

ويحدد ابن خلدون للإنسان إطار بحثه في الأسباب، ويحذره من الخروج عن هذا الإطار، بل على الإنسان أن يسلم «بالعجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها»[3]، وإذا طمع الإنسان في معرفة ما يتجاوز الطبيعة، وحاول أن يبحث عن الأسباب الأولى، فقد يقف عند حلقة من السلسلة ويظنها منتهى الأسباب، وينكر ما وراءها فيكون قد أنكر مسبب الأسباب وخالقها، ويصير «من الضالين الهالكين»[4]، الذين وقفوا عند الطبيعة أو أحد أسبابها، وهو قول الدهريين وأصحاب الطبائع من القدماء أو الماديين المحدثين.

وينبه ابن خلدون الإنسان من محاولة البحث عن الأسباب الأولى لأنه قد يصبح من الهالكين دون أن يدري، فهي إحدى نواقص النفس البشرية، ويطلق هذا التنبيه قائلاً: «ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك واختيارك بل هو لون يحصل للنفس، وصفة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحرزنا منها، فلنتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة»[5].

فالسببية إذن لها مستويان، مستوى طبيعي في مقدور الإنسان الإلمام به، ومستوى آخر ميتافيزيقي لا تحكمه هذه السببية الطبيعية، وإنما تحكمه أمور

---

(1) المصدر السابق نفس الصفحة.
(2) المصدر السابق الباب السادس جـ 3 ص 1072.
(3) المصدر السابق نفس الصفحة.
(4) المصدر السابق ، الباب السادس جـ 3 ص 1070.
(5) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 نفس الصفحة.

أُخرى ليست في مستوى إدراك الإنسان، مثل المعجزات، فليس في مقدور الإنسان معرفة أسبابها ولا يقاس عليها الأمور العادية.

يؤمن ابن خلدون بالسببية الطبيعية باعتباره عالماً، ويؤمن أيضاً كأي مسلم بأن العالم فيه معجزات وخوارق، ومن هنا قال إنه عالم مستقر الغرائب، والغرائب التي يقصدها هي ما يجري على أيدي الأنبياء والرسل من معجزات، وعلى أيدي الأولياء من كرامات، وما لبعض النفوس البشرية من قدرة على التكهن والسحر، كما سنرى في فصل النبوة، وهكذا عاش ابن خلدون العالم التجريبي بجانب ابن خلدون الكلامي الأصولي المقر بالمعجزات والخوارق.

وهذا ما دفع الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى أن يصرح بأن المميز الأكبر بين ابن خلدون وفلاسفة الحضارة والاجتماع والسياسة في العصر الحديث، هو غلبة الروح الدينية على اتجاهه في التفسير والتعليل، وهو أمر مفهوم بطبعه لدى مفكر ينتسب بكل روحه إلى الحضارة الإسلامية، وإلى العصور الوسطى[1]، وهذا ما أكده «جورج سارتون» عندما طالبنا لكي نفهم ابن خلدون أن نضع في أذهاننا خلفيته الدينية[2].

وقد اختلفت السببية الطبيعية التي حاول ابن خلدون بحثها عن السببية التي بحثها كل من الفلاسفة والمتكلمين، فلم يعد يهتم بالبحث في كيفية الأسباب والمسببات، وإنما انتقلت السببية عنده إلى بحث علاقة التتابع بين الأشياء دون البحث في كيفيتها، لأن وجه «تأثير هذه الأسباب في كثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة»[3].

وحرص ابن خلدون على أن يوجه الانتباه إلى ملاحظة التأثير المتبادل بين الأشياء والابتعاد عن البحث في كيفية الشيء وغايته، فلم تعد الغاية جزءاً من السبب، ولا مادة الظاهرة أو صورتها، كما قال أرسطو عندما فسر السببية

(1) د. عبد الرحمن بدوي: دراسات عن مؤلفات ابن خلدون ص 33.

(2) Sarton, G: Introduction to the History of Science. Washington, 1927, VIII, p. 1772.

(3) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1070.

بمعرفة العلل الأربعة، وإنما صارت العلة عند ابن خلدون هي سبب وشرط لحدوث السبب.

والسببية التي بحثها هي سببية تخص عالم الإمكان، أي الطبيعة، وهذا الإمكان له معنيان: إمكان ذاتي يخص الأشياء ذاتها، وإمكان خارجي يخص علاقة الأشياء بغيرها، وما يهتم به ابن خلدون هو الإمكان الخارجي، أي العلاقة بين الأشياء، فيصرف نظره عن بحث الأشياء في ذاتها، ويصرف نظره أيضاً عن البحث في الأسباب البعيدة، ويكتفي الإنسان عنده بالبحث عن العلل القريبة.

ويشير الدكتور محمود الكردي إلى أن الفكر الخلدوني كان أكثر وعياً واستشفافاً لمستقبل البحث العلمي عندما أنكر على الباحثين أن يستطردوا في البحث عن الأسباب البعيدة للظواهر وحسب الانسان بحث العلاقة بين الأسباب القريبة ومسبباتها، وابن خلدون يعترف في تواضع العلماء، بأنه حتى في بحث هذه الأسباب القريبة، لن يجد الباحث تفسيراً لحقيقة التأثير المتبادل، فهو مع اعترافه بحتمية التأثير يدع الباب مفتوحاً أمام ما يكون مجهولاً، اليوم ليكشف عنه المستقبل، وهذا هو ما قاله به أنصار مبدأ الحتمية في القرن العشرين[1].

رابعاً ـ نظرية التطور[2]

وهي نظرية تمثل جانباً آخر من تصور ابن خلدون للطبيعة، فالطبيعة ليست عناصر منفردة مستقلة، بل يربط بينها اتصال، وكما ارتبطت بين بعضها البعض برباط السببية، فهي ترتبط أيضاً برباط الارتقاء والتطور، وانتقال العناصر واستحالتها بعضها إلى بعض.

وقد عرض ابن خلدون لهذه النظرية في كتابه «المقدمة»، وهي نظرية هامة من نظريات الطبيعة، وتتعرض لارتقاء الأنواع وانشعاب بعضها عن

(1) د. محمود سعيد الكردي: ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي ص 288.

(2) لمعرفة الصورة المعاصرة لنظرية التطور، أنظر: تشارلز داروين: أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، منشورات مكتبة النهضة بيروت وبغداد سنة 1973.

بعض، وقد اعتبر البعض أن آراء ابن خلدون في هذه النظرية تعد سابقة على نظرية «دارون» وجماعة الارتقائيين فيما قرروه بشأن إرتقاء الأنواع من أدناها إلى أعلاها[1] وتفرد الإنسان عن القردة العليا أو تفرعها هي والإنسان عند أصل واحد.

وعلى الرغم من هذا الإسهام الذي قال ابن خلدون في مجال التطور والارتقاء فلم يكن هو مبدعه الأول، بل لهذه النظرية أصول تاريخية، ولكن لابن خلدون ميزة الإضافة.

1 ـ تاريخية نظرية التطور

فكرة تقسيم الكائنات إلى مراتب يتصل آخر كل مرتبة بأول المرتبة التالية ليست من مبتكرات ابن خلدون، بل سبقه إليها كثير من الفلاسفة والمفكرين، منذ العصر اليوناني مروراً بالفكر الإسلامي، واستخدم بعضهم نفس التصورات التي عبر عنها ابن خلدون، وقسموا الكائنات إلى نفس الأقسام التي قال بها.

أ ـ ففي الفلسفة اليونانية، ظهر من قال بهذه النظرية في التطور والارتقاء، وظهرت عندهم بصورتين: الأولى، الصورة التي صرح بها انبادوقليس، والثانية التي أخذ بها أرسطو. ذهب بعض المؤرخين مثل «برنت» إلى القول بأن انبادوقليس قد اكتشف نظرية التطور عن طريق الحفريات التي رآها، وظن أن هذه الحفريات هي أصل الحياة، وأن الأحياء قد تطورت عندها[2] وكان هذا التصور هو الأقرب إلى التصور العلمي الحديث، الذي اعتبر أن الكائنات تتطور بعضها عن بعض.

أما أرسطو، فعلى الرغم من أنه صرح بوجود سلم بين الموجودات ترتقي فيه على درجات، إلا أنه لم يصرح بوجود تحول بين هذه الكائنات، فالعالم عنده متدرج في الرقي، وواقع بين هيولى لا صورة لها، وصورة لا هيولى لها[3] ووظيفة الفلسفة الطبيعية عنده أن تبين النشوء والارتقاء الذي يسلكه العالم من الهيولى إلى الصورة.

---

(1) د. علي عبد الواحد وافي: مقدمة كتاب المقدمة لابن خلدون ص 173.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، مصر سنة 1943، ص 200.

(3) أنظر د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 278 وما بعدها.

وينظر أرسطو إلى العالم نظرة نشوء وارتقاء، ولكن ليس بمعنى تحول النوع من شيء إلى آخر أرقى منه بمرور الزمان، بل رأى أن الأجناس والأنواع أزلية أبدية، وأفراد الإنسان يولدون ويموتون، ولكن النوع الإنساني أزلي أبدي، كذلك الشأن في جميع أنواع النبات والحيوانات، ليس هناك تحول من نوع إلى نوع وإنما الترقي منطقي عقلي، فالأدنى يحمل بذور الأعلى بالقوة، والأعلى يحمل بذور الأدنى بالفعل، فالحيوان فيه ما في النبات وزيادة عليه الحركة، والإنسان فيه ما في الحيوان وزيادة عليه الإدراك، والعالم كله سلسلة أو سلم ذو درجات، ولكن لا تتحول فيه الأنواع إلى أنواع أرقى على مر الزمان.

ب ـ في الفكر الإسلامي ظهر هذان التصوران، تصور انبادوقليس، وتصور أرسطو، أخذ بتصور أرسطو من فلاسفة الإسلام، الفارابي ومسكويه، وظهر التصور الثاني عند إخوان الصفاء وابن طفيل.

يضع الفارابي تدرجاً لكائنات الوجود، سواء أكانت كائنات العالم العلوي، أم العالم السفلي، ففي العالم العلوي يبدأ الوجود بالنقص من أعلى إلى أسفل، وقد فسر هذا في نظرية الفيض والصدور، فالعالم العلوي عقول لامادية، أما العالم السفلي فيبدأ الوجود بالتزايد من الأقل إلى الأعلى، من المادة فقط إلى المادة والصورة، ويتكون هذا العالم السفلي، عالم الطبيعة، عالم الكون والفساد، من الأخلاط، ومن اتحاد الأخلاط بالعناصر تنتج الأجسام المختلفة، النبات والحيوان والإنسان، وموجودات العالم العلوي مرتبة، «من أكملها وجوداً، ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي»[1].

أما موجودات العالم السفلي، عالم الكون والفساد، فشأنها أن يكون لها أولاً نقص، فيبتدئ منه الوجود، «فيترقى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره»[2] وترتيب هذه الموجودات هو أن تقدم أولاً أخسها

(1) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة 1956 ص 40.

(2) المصدر السابق ص 46.

ثم الأفضل فالأفضل إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه، فأخسها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الاسطقسات، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق[1].

ويأخذ مسكويه بنفس التصور، فيرى أن الأجسام كلها تشترك في حد الطبيعية، ثم تتفاضل فيما بينها، فإذا قبل الجماد صورة صار بها أفضل من الطبيعة الأولى، أي الهيولى، وإذا بلغ مبلغ قبول صورة النبات أصبح أفضل من الجماد، وتزداد هذه الفضيلة في النبات، فيفضل بعضه بعضاً، حتى يبلغ أفقه أفق الحيوان، وهي مثل «كرام الشجر»، كالزيتون والرمان، ولكنها لم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان.

والحيوانات أيضاً متدرجة، من أصناف الحشرات الخسيسة حتى تقترب من أفق الإنسان، وأول أفق الإنسان المتصل بآخر أفق الحيوان هو القردة التي لا تقل عن الإنسان، إلا بمميزات بسيطة، ثم تتزايد الفضائل في الإنسان حتى يصير في آخر أفقه متصلاً بأفق الملائكة، وهكذا «تتآحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها وآخرها بأولها»[2].

فقد اتبع الفارابي ومسكويه تصور أرسطو في أن الكائنات على تدرج عقلي، سواء كانت موجودات العالم العلوي أو العالم السفلي، إلا أن هذه الكائنات لا تستحيل، أو تتحول من نوع إلى آخر، وهذا على عكس ما سيذهب إليه أصحاب التصور الآخر، القائلون بأن هناك تحولاً بين الكائنات، وهذا التصور الثاني هو الأقرب إلى التصور العلمي، وهو الذي سيظهر عند ابن خلدون.

فقد وصف إخوان الصفاء التطور في رسائلهم وصفاً دقيقاً، ورتبوا الوجود على مراتب أدناها الجواهر المعدنية، ويشاركها النبات في كونها من الأركان، ويزيد عليها ويتفاضل، ثم يأتي الحيوان ليشارك النبات في الغذاء والنمو، ويزيد عليه وينفصل عنه، والإنسان يشارك النبات والحيوان في أوصافها ويزيد عنها.

---

(1) المصدر السابق ص 49.

(2) مسكويه: تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، بيروت سنة 1966، ص 69.

وفي هذا التصور لم يخرج إخوان الصفاء عن تصورات أرسطو والفارابي ومسكويه، وما يدخلهم في التصور الآخر هو قولهم: «إن النبات متقدم الكون والوجود على الحيوان بالزمان، ومن الحيوان ما هو تام الخلقة كامل الصورة، ومنه ما هو ناقص الخلقة، ثم إن الحيوانات الناقصة الخلقة متقدمة الوجود على التامة الخلقة، بالزمان، وإن الحيوانات التامة الخلقة كلها كان بدء كونها من الطين، وإن الحيوانات كلها متقدمة الوجود على الإنسان بالزمان»[1] فدخول عنصر الزمان يجعل ما هو قديم أدنى في الرقي، وبمرور الزمان ترتقي الموجودات إلى ما هو أعلى.

وينتمي ابن طفيل إلى هذا الاتجاه، فقد ذكر التطور في قصته «حي بن يقظان» بإشارات سريعة ولم يعرض لها بتفصيل، ورأى أن الحياة الأولى نشأت نشوءاً طبيعياً تلقائياً، فقد ولد «حي بن يقظان» بطل قصته، تولداً طبيعياً من طينة الأرض عندما امتزجت فيها العناصر الأربعة، واختمرت وأصبحت مستعدة لقبول الحياة، حينئذٍ تعلق بها الروح الذي هو من أمر الله، ودبت فيها الحياة، وما زالت هذه الحياة تدب في هذه الطينة المختمرة على ترتيب مخصوص حتى تخلق فيها جنين ما زال ينمو ويكتمل، حتى انشقت عن الطينة بشراً سوياً[2].

2 ـ رأي ابن خلدون

على الرغم من تاريخية نظرية التطور إلا أننا لا نستطيع أن نقول إن ابن خلدون قد نقل هذه النظرية عن السابقين تقليداً، لأنه كَيَّفَ ذلك كل حسب مذهبه العام وفلسفته الاجتماعية، وظهرت نظرية التطور على يديه بصورة مخالفة عن السابقين من أصحاب التصورين السابقين، ولم يعد التطور عنده يقتصر على تحول بعض صور الموجودات إلى بعض، بل شمل جميع صور الوجود، ولم تعد الموجودات على سلم متدرج لكل موجود درجته، إنما

---

(1) أخوان الصفاء، الرسائل، جـ 2، رسالة «في تكوين الحيوانات وأصنافها» ص 154.

(2) ابن طفيل: حي بن يقظان تحقيق أحمد أمين، دار المعارف مصر سنة 1945 ص 67، د. عاطف العراقي: ميتافيزيقا ابن طفيل، دار المعارف مصر سنة 1979 ص 74 وأيضاً محيي الدين عزوز: التطور المذهبي بالمغرب ودراسة قصة حي بن يقظان، الشركة التونسية سنة 1976 ص 58 ـ 59.

أصبحت هذه الموجودات يمكن أن ترقى إلى الدرجة الأعلى منها، ذلك أن «المعدن يستحيل نباتاً، والنبات يستحيل حيواناً»[1].

ويسلم ابن خلدون بصحة التطور والارتقاء والتحول بين كائنات الوجود فيقول: «اعلم أرشدنا الله وإياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه استحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته»[2] فهناك تحول بين الكائنات بعضها وبعض، لأن جميعها مرتب في سلسلة واحدة، يرتبط أعلاها بأدناها.

ويصف ابن خلدون تسلسل الموجودات في هذه السلسلة وصفاً يعد سابقاً لعلماء التطور في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد جعل العالم الجسماني أول المراتب، ثم تتصاعد العناصر الطبيعية حتى نهايته، وكل عنصر من هذه العناصر ينتج من العنصر الأدنى ويتحول إلى العنصر الأعلى، وهذا ما نتبينه من نص ابن خلدون، وهو نص على الرغم من طوله إلا أنه يوضح كيفية الارتقاء في موجودات العالم.

يقول ابن خلدون «ابدأ من ذلك العالم المحسوس الجثماني، وأولاً عالم العناصر المشاهدة وكيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء ثم الهواء ثم إلى النار، متصلاً بعضها ببعض، وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل (أي يتحول) إلى ما يليه صاعداً وهابطاً، ويستحيل بعض الأوقات... ثم انظر إلى عالم التكوين، كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات... وآخر أفق النبات... متصل بأول أفق الحيوان... ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر كل أفق مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول الأفق الذي بعده، واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الرؤية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده»[3].

(1) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1204.
(2) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 404.
(3) المصدر السابق ص 404، 405.

ويسلم ابن خلدون من خلال هذا النص بأمرين:

الأول: أن العالم على سلسلة متدرجة من الموجودات.

والأمر الثاني: أن آخر أفق كل حلقة من حلقات هذه السلسلة يمكن أن ينتقل أي يستحيل ويتحول إلى أفق الحلقة الأعلى، فبين هذه الحلقات استحالة وتحول في سلم التدرج والتطور والارتقاء.

فالوجود كله، في عوالمه البسيطة والمركبة على ترتيب طبيعي من أعلاها وأسفلها، متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم «والذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما هو النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما في القردة التي استجمع فيه الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية، وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها»[1].

وابن خلدون في هذا النص قد أخطأ في نقطة وأصاب في الأخرى، أخطأ عندما جعل النخل أرقى أفق النبات، فهذا خطأ علمي، وأصاب حين اعتبر أن التطور يمر من أرقى النبات إلى أدنى الحيوان، فهذا الخطأ لا يقلل من قدر عبقريته، لأن عمدة العبقرية ـ كما يقول الدكتور عمر فروخ ـ أنه أصاب الاتجاه الصحيح، وفي تاريخ العلم العبقرية لا تكون هي إصابة مفردات الحقائق فقط، بل إصابة الاتجاه الصحيح أيضاً، وابن خلدون هنا مؤرخ علوم لا عالم وله في ذلك بعض العذر إذا أخطأ هو، أو إذا لم يكتشف أخطاء العلماء[2].

وقد طبق ابن خلدون التطور على الوجود بأكمله، جماد وحيوان حتى النفس ينطبق عليها أيضاً التطور، فقد تحدث عن التطور في المعادن عند حديثه عن علم الكيمياء ورأى. . . أن التطور في تحول المعادن لا يحدث طفرة بل على التدريج من حالة إلى حالة ومن درجة إلى درجة، وقد عرض ابن خلدون لهذه الفكرة عندما رد على جماعة من الكيميائيين اعتقدوا في إمكان تحول المعادن إلى ذهب.

---

(1) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1063.

(2) د. عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، بيروت، ط 3 سنة 1969 ص 100.

وقد عرض ابن خلدون هذا الأمر في فصل بعنوان (إنكار ثمرة الكيمياء) في الباب السادس من المقدمة، ودلل على عدم إمكان انقلاب المعادن بعضها إلى بعض طفرة واحدة، وإنما تنقلب بالتطور عبر مراحل تستغرق زمناً، فيقول: «إن الذهب إنما يتم كونه في معدنه بعد ألف وثمانين من السنين. . . فإذا تضاعفت القوى والكيفيات في العلاج، فإن زمن كونه أقصر من ذلك ضرورة»[1].

ويطبق فكرة التطور على عالم الموجودات الطبيعية الحية، ويرى أنها تتكون من العناصر الأربعة، وبالحرارة والزمان تتحول هذه العناصر إلى هيئات مختلفة متطورة، فيقول: «اعلم أن كل متكون من المولدات العنصرية فلا بد فيه من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة. . . ولا بد في كل ممتزج من المولدات من حرارة غريزية هي الفاعلة لكونه، الحافظة لصورته، ثم كل متكون في زمان فلا بد من اختلاف أطواره وانتقاله في زمن التكوين من طور إلى طور، حتى ينتهي إلى غاياته»[2].

ويأخذ ابن خلدون بهذه النظرية أيضاً في تصوره لتكوين الإنسان، ابتداء من كونه نطفة حتى يصير إنساناً مكتملاً، فيقول: «وانظر شأن الإنسان في طور النطفة ثم العلقة ثم المضغة ثم التصوير ثم الجنين ثم المولود ثم الرضيع ثم إلى نهايته، ونسبة الأجزاء في كل طور تختلف في مقاديرها وكيفياتها، وإلا لكان الطور بعينه الأول هو الآخر، وكذا الحرارة الغريزية في كل طور مخالفة لها في الطور الآخر»[3].

وكما يطبق ابن خلدون فكرة التطور على الأجسام، فهو يطبقها أيضاً على النفوس، فالنفس البشرية تمر بمثل هذا الارتقاء والتطور، فهي عنده مرتبة على ثلاث مراتب، الأولى المرتبة الأدنى، تكون النفس البشرية أقرب إلى نفس الحيوان، والثانية هي نفس وسط تجمع بين الحيوانية والروحانية، والثالثة مرتبة عليا للنفس البشرية، وهي مرتبة الأنبياء والرسل التي يمكنها أن تنسلخ

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1230.

(2) المصدر السابق الباب السادس جـ 3 ص 1231.

(3) المصدر السابق نفس الصفحة.

وتترقى لتصل إلى أول أفق الملائكة[1]، أو كما قال: إن النفس الإنسانية «استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات، وفي لمحة من اللمحات»[2] وهو ما سنعرض له بتفصيل في الفصل الخاص بالنبوة.

ويشير الدكتور علي عبد الواحد الوافي إلى أن نظرية التطور عند ابن خلدون قد اختلفت عن السابقين في أمرين: «الأول: أن الترقي عند السابقين كان في المرتبة فحسب، وحاولوا ترتيب الكائنات من أسفل إلى أعلى ترتيباً عقلياً منطقياً، أما ابن خلدون فقصد بالترقي الناحية العضوية، والأمر الثاني: أنه لم يصرح أحد من السابقين باستحالة هذه الكائنات بعضها إلى بعض، أما ابن خلدون فقد قرر أن الكائنات الأخيرة من كل مرتبة قابلة بطبعها لأن تتحول إلى الكائنات الأولى من المرتبة التي تليها وتستحيل إليها بالفعل، وأضاف د. وافي أنه «بهذين الوجهين نفسيهما تقرب نظرية ابن خلدون من نظرية دارون ومن تابعه من جماعة الارتقائيين المحدثين، بقدر ما تبعد عن آراء من سبقه»[3].

ونحن نتفق مع د. وافي على أن ابن خلدون اقترب بتصوره من نظرية الارتقاء الدارونية، ولكننا لا نتفق معه في أن كل السابقين قد قالوا بالترتيب العقلي للموجودات، بل هناك من السابقين من قال بالتحول بين الكائنات، كما أشرنا في موضعه، مثل انبادوقليس من اليونان، وإخوان الصفاء وابن طفيل من المسلمين، على سبيل المثال، فهي نظرية لم يبتدعها ابن خلدون بل ساهم فيها السابقون أيضاً.

أما الإبداع الذي نرى أن ابن خلدون قد حققه بهذه النظرية، إنه لم يحصرها في المجال الطبيعي فقط، بل شملت فلسفته كلها، فظهرت في الكون عامة، وفي الحياة الاجتماعية وحوادث التاريخ، فكان تطبيقه لهذه

---

(1) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 409.

(2) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1016 ونفس الفكرة موجودة في الفصل الأول جـ 1 ص 406.

(3) د. علي عبد الواحد وافي: مقدمة كتاب المقدمة لابن خلدون ص 175، وأيضاً الباب الأول ص 406 هامش رقم 406.

النظرية أشمل من تطبيق السابقين، طبقها السابقون على العالم البيولوجي، وطبقها ابن خلدون على المجتمعات، فالمجتمع يمر في أطوار من الصغر إلى النمو إلى الكبر إلى الهرم.

فطبق ابن خلدون هذه النظرية البيولوجية على المجتمع وحياته، وشبهه بالطبيعة فكلاهما يتكون من عناصر وأطوار، وكلاهما يمر في حقبات تدور وتتكرر، كما في الكائنات يحدث أيضاً في المجتمعات.

الفصل الثالث

الإلهيات عند ابن خلدون

تمهيد

يعرض ابن خلدون أغلب أفكاره في الإلهيات في كتابيه «لباب المحصل» و«المقدمة»، ففي «اللباب» يخصص الركن الثالث من أركان الكتاب لبحث موضوع الإلهيات ويقسمه إلى مجموعة أفكار تبحث طرق إثبات وجود الله تعالى، ثم طبيعة الذات الإلهية، والصفات، وغيرها.

أما كتابه «المقدمة» فيخصص الجزء الأكبر من فكره الكلامي فيه لبحث موضوع الإلهيات من خلال فصلين، الأول يتناول أهم المذاهب الكلامية التي بحثت الإلهيات ومنهج كل منها، والفصل الآخر يخصصه لبحث الآيات المتشابهات، وعرض المشكلات الناتجة من بحث مسألة الصفات الإلهية، مثل مشكلة الرؤية الإلهية، ومشكلة الكلام الإلهي.

أولاً - إثبات وجود الله تعالى

يثبت ابن خلدون وجود لله تعالى بطريقتين هما: طريقة الحدوث، وطريقة الإمكان[1]، ويشير الرازي إلى أن هاتين الطريقتين هما من أهم طرق إثبات وجود الله عند المتكلمين عامة، ويتفرع عن كل طريقة مسلكان: أحدهما يعتمد على الجواهر (المادة)، والآخر يعتمد على الأعراض (صور

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 79 ـ 80.

المادة)، وبهذا يكون مجموع مسالك المتكلمين لإثبات وجود الله أربعة مسالك هي:[1]

1 ـ إثبات وجود الله بناء على إمكان العالم، وهذا الدليل يلزم عنه وجود واجب الوجود الذي يجب العالم الممكن به.

2 ـ إثبات وجود الله بناء على إمكان صفات العالم، أي ضرورة مرجح تلزم عنه صور الأجسام التي يرتكب منها العالم وخصائصها وأماكنها، وهذا المرجح ليس بجسم عنده.

3 ـ إثبات وجود الله بناء على حدوث الجواهر والأجسام التي يتألف منها العالم.

4 ـ إثبات وجود الله بناء على حدوث صفات الأشياء أو كيفياتها، وهذا الدليل يلزم عنه وجود صانع حكيم يدبر الأشياء بحسب قدرته وإرادته. ومن الواضح أن هذه الأدلة الأربعة تتلخص في طريقين: هما طريق الحدوث، وطريق الامكان، اللذين أشار إليهما بعد ذلك ابن خلدون.

وهذه المسالك الأربعة هي ما أشار اليه الايجي أيضاً بقوله: «قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض، وقد يستدل على إثبات وجود الصانع بكل واحد منهما، إما بإمكانه أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة، الأول: الاستدلال بحدوث الجواهر، الثاني: الاستدلال بإمكانها، الثالث: الاستدلال بحدوث الأعراض، الرابع: الاستدلال بإمكان الأعراض[2].

وتعد طريقة الحدوث هي الأسبق في الظهور عند علماء الكلام، فظهرت بداية على يد «أبي الهذيل العلاّف» عندما استدل على وجود الله بحدوث الحركة والأجسام، فقال: إن الأجسام حادثة، وكل حادث لا بد له من محدث، ولا يمكن تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية. بل لا بد من الوقوف

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة سنة 1986 ص 103 ـ 131، والشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام تحقيق ألفرد جيوم، اكسفورد سنة 1934 ص 11، وأيضاً د. ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت ط 2 سنة 1977 ص 102.

(2) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 446.

عند محدث قديم هو الخالق وهو الله تعالى[1] وقد بنى هذا على إثبات التناهي كما قال آخرون «إن كل حركة لها أول، فلها آخر، فالحركات متناهية أي حادثة، وكل حادث له محدث وهو الله»[2].

ويعتمد ابن خلدون هذه الطريقة لإثبات وجود الله قائلاً: وكل حادث له محدث، لأنه وجد بعد العدم[3]، وتعتبر هذه الطريقة هي إحدى الطرق العقلية التي اعتمدها المتكلمون لإثبات وجود الله، ودارت على مفهوم الزمان، أي على أن العالم له بداية زمانية هي لحظة خروجه من حيز العدم إلى حيز الوجود.

ويشرح ابن خلدون هذا الدليل اعتماداً على ما يشاهد من مظاهر الكون وأفعال الإنسان والحيوان، ويلخصه بقوله: «إن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات، أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها. . . وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً، فلا بد له من أسباب أخرى ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو»[4].

وتقوم فكرة هذا الدليل عند ابن خلدون وغيره من المتكلمين، على أساس التفرقة في الوجود بين موجود حادث هو العالم، وموجود قديم هو الله، فالموجودات عنده تنقسم إلى «قديم لا أول له هو الله تعالى، والى محدث له أول، وهو ما عداه»[5] وهو كل شيء سوى الله تعالى.

أما الطريقة الثانية لإثبات وجود الله تعالى، فظهرت متأخرة عن طريقة الحدوث، بدأت من الباقلاني وازدهرت مع الجويني، واعتمدها المتكلمون كطريقة لإثبات وجود الله بجانب طريقة الحدوث.

وكان الدافع الرئيسي وراء اعتماد طريقة جديدة لإثبات وجود الله بعد

---

(1) الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي، ص 44، وانظر شرح هذا الدليل في كتابنا: التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي ص 185 ـ 199.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 58، وأيضاً الخياط، الانتصار ص 34.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 79.

(4) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1069.

(5) ابن خلدون: لباب المحصل ص 44.

طريقة الحدوث، هو ما وجه من نقد لطريقة الحدوث من جانب الفلاسفة، حيث رأوا أن طريقة الحدوث ستؤدي إلى ما أسموه بالاستغناء، وملخصه أن الله إذا انتهى عمله في خلق العالم، أمكن للعالم أن يستغني عن الصانع، أي الله.

ونقد الفلاسفة طريقة الحدوث كطريقة لإثبات وجود الله، وقدموا دليلاً آخر اعتمده الفارابي وابن سينا، وأسموه بدليل «الممكن والواجب»[1] يقوم على أن الأفكار والتصورات العقلية بالنسبة للوجود لا تخرج عن ثلاث مراتب هي:

المرتبة الأولى: واجب الوجود بذاته، وهو كل موجود يكون هو علة نفسه، وهذا ينطبق على الله وحده.

المرتبة الثانية: ممكن الوجود بذاته، وهو كل موجود يحتمل أن يوجد أو لا يوجد، أي يترجح فيه كفتا الوجود والعدم.

المرتبة الثالثة: ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهي كل الموجودات التي ليست هي علة وجود نفسها، بل أوجدها غيرها، وهذا ينطبق على كل موجودات العالم.

وقد رأى الفارابي وابن سينا، أن هذا الدليل امتاز على دليل الحدوث عند المتكلمين في أن العالم لا يستطيع أن يستغني عن الله، لأنه لو استغنى لتحول العالم إلى الإمكان، وبوجود الله يتحول العالم من درجة الممكن بذاته إلى درجة الواجب بغيره.

وقد استفاد الجويني من فكرة هذا الدليل لوضع دليل كلامي على نفس

---

(1) عرض الفارابي لهذا الدليل في العديد من كتبه مثل:

كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد سنة 1346 هـ ص 28، فصوص الحكم، ضمن الثمرة المرضية، ليدن سنة 1890 ص 68 ـ 70 وأيضاً عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية ص 56: 65 وعرض ابن سينا هذا الدليل في العديد من كتبه أيضاً، مثل: الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف مصر سنة 1958 جـ 4 مج 3 ص 447 وأيضاً التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة سنة 1973 ص 162.

المنوال، فقال بدليل الجواز أو الترجيح.

ويظهر هذا الدليل أيضاً عند ابن خلدون كطريقة أخرى لإثبات وجود الله تعالى فيقول: «والاستدلال بإمكان الأجسام لكثرتها... وإما بإمكانها لتساوي الأجسام في الجسمية، فاختصاص عرض ما ببعضها ممكن»[1].

ثانياً ـ إثبات الذات الالهية

عندما يعرض ابن خلدون لمسألة الذات الإلهية، وما يصح أن تتصف به، يحرص على أن يبين اختلاف موقفه الاتجاه الذي ينتمي إليه عن بقية التصورات الأخرى التي قدمها مفكرون آخرون، فلاسفة أو متكلمون.

وأول وصف يطلقه ابن خلدون على الذات الإلهية، كونها ذاتاً قديمة، قائلاً: إن «الله قديم لا أول له»، ويعني أنه لا بداية زمنية لوجوده، فالله عنده «لا يوجد في الزمان ولا ينطبق عليه الزمان بأقسامه الماضي والحاضر والمستقبل»[2]، ومعنى الأزلية نفي الأولية[3]، أي أن الله قديم وليس له بداية زمانية.

ولعل هذا التصور استمده ابن خلدون من قوله تعالى مخبراً عن نفسه ﴿هو الأول والآخر﴾ (سورة الحديد آية 3)، فهو الأزلي الخالد، ومما يؤكد هذا المعنى أن ابن خلدون يحصر طرق معرفة الذات الإلهية وإثبات قدمها بالطريق النقلي دون العقلي، قائلاً: «اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق.. لم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود إذ ذاك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا»[4].

ومعرفة كنه الذات الإلهية محال على العقل الإنساني ولذا يرى ابن خلدون استحالة معرفته اعتماداً على العقل على الإنسان أن يكتفي في معرفتها على ما جاء ذكره في الآيات القرآنية من أدلة دون محاولة معرفة ما وراء ذلك.

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 80.
(2) المصدر السابق ص 44 ـ 45.
(3) المصدر السابق ص 79.
(4) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1075.

وهذه الطريقة في معرفة الذات الإلهية اعتماداً على الطريق النقلي وحده، هو ما اتبعه أهل السنة جميعاً عندما اعتمدوا قول أم سلمة، عندما سئلت عن بعض الأمور الالهية «أمنا وصدقنا»، **﴿والراسخون في العلم يقولون إمنا به، كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾**[1] (سورة آل عمران آية 7).

كما يثبت ابن خلدون التوحيد للذات الإلهية معتمداً على دليل عرف عند كل المتكلمين باسم «دليل التمانع» المبني على قوله تعالى **﴿لو كان فيهما إلهة إلا لله لفسدتا﴾** (سورة الأنبياء الآية 22) هذه هي الحجة النقلية التي اعتمدها المتكلمون لإثبات التوحيد.

أما الحجة العقلية لإثبات توحيد الذات، فقامت عند المتكلمين على استخدام قياس الخلف، ويعني أن يفترضوا وجود إلهين، ثم يبينوا الاستحالات الناتجة عن افتراض وجودهما، إذا اختلفت رغبتهما، فتمانع كل رغبة رغبة الإله الآخر من النفاذ، ويلحق العجز إما إله واحد، أو الإلهين معاً، وبهذا يثبت المتكلمون أن الله واحد.

وقد اعتمد ابن خلدون هذا الدليل أيضاً كطريقة لإثبات وحدانية الذات الإلهية قائلاً: توحيده بالايجاد، وإلا لما يتم الخلق للتمانع[2].

ثالثاً ـ الصفات الإلهية

كان موضوع الصفات الإلهية من أكثر الموضوعات التي أثرت جدلاً فكرياً عقائدياً بين علماء الكلام، وقد اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في المنهج، فمن كان يعتمد على ظاهر النصوص الدينية ولا يلجأ إلى التأويل، خرج بمذهب يخالف من كل يأخذ بالنصوص ويلجأ إلى تأويلها وفق ما يقتضيه العقل، ومن كان يعتمد على العقل ويقدمه على النص، ويضع النص تحت حكم مقولات عقلية خرج بمذهب يخالف السابقين.

وهكذا تعددت المناهج الكلامية في مسألة الصفات الالهية، وبالتالي تعددت اتجاهاتهم في هذا مما أدى إلى ظهور الاختلافات بينهم، ولابن

---

(1) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1084.

(2) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1076.

خلدون تفسيره في سبب هذا الاختلاف.

1 ـ سبب الاختلاف في مسألة الصفات

يقوم ابن خلدون بدوره كمؤرخ في تحليل أسباب الخلافات التاريخية التي نشأت بين الفرق الكلامية في مسألة الصفات، ويرجع السبب في ذلك إلى أمرين: الأول، اختلاف منهج كل فرقة من جانب، ووجود الآيات المتشابهة في القرآن من جانب آخر، فيقول: «اعلم إنه عرض. . . خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل»[1].

ويشرح ابن خلدون طريقة القرآن في عرض الصفات، قائلاً: إن المنهج القرآني في الصفات يقوم على طريقتين، الأولى طريقة التنزيه، والثانية طريقة التشبيه، مستخدماً في ذلك نوعين من الآيات، آيات محكمات وآيات متشابهات، فيقول: «إن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة، وهي سلوب كلها وصريحة في بابها. ثم وردت في القرآن أي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات، ومرة في الصفات»[2].

ولكن ما معنى المتشابه والمحكم التي يستخدمها ابن خلدون؟

يشرح ابن خلدون معناهما اعتماداً على أقوال الصحابة والفقهاء، فيرى أنهم قد قصدوا بالمحكمات أي المبينات الثابتة الأحكام، فقال الفقهاء: المحكم المتضح المعنى، وأما المتشابهات فلهم فيها عبارات، فقيل هي التي تفتقر إلى نظر وتفسير يصحح معناها لتعارضها مع آية أخرى، أو مع العقل، فتخفي دلالتها وتشتبه، وعلى هذا قال ابن عباس: «المتشابه يؤمن به ولا يعمل به»، وقال مجاهد وعكرمة «كل ما سوى آيات الأحكام والقصص متشابه»، وقال جماعة من علماء السلف: «المتشابه ما لم يكن سبيل إلى علمه»[3]، كشروط الساعة وأوقات الإنذارات وحروف الهجاء في أوائل السور».

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1077.

(3) المقدمة الباب السادس جـ 3 ص 1084 ـ 1085.

فالمحكم أصله المنع، قال الراغب الأصفهاني عن المحكم في القرآن: «المحكم ما لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ، ولا من حيث المعنى»[1]، أما المتشابه من القرآن فهو ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره، أما من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى[2].

وقد حرصت كل الاتجاهات الكلامية على بيان تفسيرها لمعنى المحكم والمتشابه، فرأى أهل السلف أن المحكم هو ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه هو ما احتاج إلى بيان، ويقصدون أيضاً بالمتشابه ما استأثر الله بعلمه لا يعلمه إلا الله، حقيقتها وكيفية اتصاف الله بها لا معناها»[3].

أما المعتزلة، فيذهب الإسكافي منهم، إلى تفسير معنى المحكم والمتشابه بقوله: إن الآيات المحكمات هي «التي لا تأويل لها غير تنزيلها، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة»، أما المتشابهات فهي «الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة»[4].

ومن الأشاعرة، نجد الغزالي، يقدم تفسيره للحكم والمتشابه قائلاً: إن المحكم هو مكشوف المعنى الذي لا يتطرق اليه إشكال ولا احتمال، أو المحكم هو ما انتظم وترتب ترتيباً مقيداً، أما المتشابه فيجوز أن يعبر به من الأسماء المشتركة وقد يطلق على ما ورد في صفات الله[5].

وإذا نظرنا إلى المعاني المختلفة التي قدمها علماء الكلام للمحكم والمتشابه سنجد أنهم قد اتفقوا في المقصود بالمحكم، ولكنهم اختلفوا حول المتشابه، فمنهم من توقف عن توضيحه وأرجع معرفته إلى الله، وهم أهل السلف، ومنهم من قال إنه يحتمل معان مختلفة، وبالتالي يحتمل أوجهاً متعددة للتأويل، وهم المعتزلة، ومن هنا اختلف منهج كل اتجاه بناء على موقفه من الآيات المتشابهة.

---

(1) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، المطبعة البهية مصر 1916 ص 127.

(2) المصدر السابق ص 254.

(3) انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى جـ 13 ص 276، 277.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق هـ . ريتر ـ مطبعة الدولة، استانبول جـ 1 ص 224.

(5) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، القاهرة، المطبعة الأميرية بولاق 1904 جـ 1 ص 68.

ولكن لماذا احتوى القرآن على آيات متشابهات؟

يرجع ابن خلدون العلة في هذا إلى أمرين: الأول: يعود إلى أن القرآن قد نزل باللغة العربية التي تستخدم أساليب مجازية لتقريب المعنى الإلهي المنزه من مفهوم البشر، وهو ما عبر عنه بقوله: «اعلم أن الله سبحانه بعث إلينا محمداً، صلى الله عليه وسلم، يدعونا إلى النجاة والفوز بالنعيم، وأنزل عليه الكتاب الكريم باللسان العربي المبين يخاطبنا فيه بالتكاليف المفضية بنا إلى ذلك، وكان من خلال هذا الخطاب ومن ضروراته ذكر صفاته سبحانه وأسمائه ليعرفنا بذاته»[1].

والأمر الثاني: أن يختصر الله تعالى إيمان المؤمنين الذين يطيعون أوامره فيقفون عند حدود المسائل الغيبية تنفيذاً لنهي الله، ومن أجل هذا جاء في القرآن الكريم حروف من الهجاء مقطعة في أوائل بعض سوره، لا سبيل لنا إلى فهم المراد بها، وسميت هذه الأنواع كلها من الكتاب متشابهة، وذم القرآن الكريم أولئك الذين يصرفون جهدهم في اتباعها دون فهم المحكم من التنزيل، قال تعالى: **﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه فيه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾**(سورة آل عمران آية 7) ثم اخبر سبحانه بأنه استأثر بتأويلها ولا يعلمها إلا هو، فقال: **﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾** (سورة آل عمران آية 7) ثم أثنى على العلماء بالإيمان بها فقط[2].

2 ـ نقد الاتجاهات الباحثة في الصفات

أثارت مشكلة الآيات المتشابهة التي يشبه ظاهرها الله بالموجودات كثيراً من المناقشات بين المسلمين، ودارت في أكثرها حول حقيقة الصفات الخبرية التي أخبر بها القرآن عن أعضاء لله، كالوجه واليد والسمع والبصر، وتفرق المسلمون إلى اتجاهات، إما يثبت الصفات ويفوض الأمر إلى الله، أو يثبت الصفات ويتوغل في التشبيه، فأدى هذا إلى التشبيه والتجسيم، أو نفي الصفات. ومحاولة التأويل لاثبات التنزيه المطلق.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1084.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1085.

وقد عرض ابن خلدون لهذه الاتجاهات، فرفض بعضها، وأخذ بالبعض الآخر، أما الاتجاهان اللذان فهما الاتجاه الموغل في التشبيه والتجسيم، والاتجاه والموغل في التنزيه.

أ ـ الاتجاه الأول

يضم هذا الاتجاه في داخله مذهبين كبيرين، هما مذهب التشبيه ومذهب التجسيم، وسنعرض لموقف كل منهما من الصفات الخيرية، ثم نورد نقد ابن خلدون:

ـ **مذهب التشبيه**: هم جماعة من غلاة المحدثين، سموا بالمشبهة لتصريحهم بالتشبيه، وهم أيضاً من متأخري الحنابلة، وقد حاول هؤلاء «حصر ما ورد من الآيات المشبهة وحملها على ذلك المحمل، فأدى إلى تشبيه الصفات الإلهية بصفات الإنسان»[1].

وكان في مقدمة هذا الاتجاه بعض حشوية الحديث، أي من حشو الحديث ولم يتحققوا من صحته، وقد حكى عنهم أنهم أجازوا رؤية الله في الدنيا ومصافحته وملامسته ومزاورته ومعانقته، وأنهم كانوا يقولون: إن الله سبحانه يرى على قدر الأعمال، فمن كان عمله أحسن، رأى معبوده أحسن، وروى أحدهم أنه رأى الله في النوم[2].

وقد اعتمد أصحاب هذا الاتجاه على بعض الأحاديث مثل «خلق آدم على صورة الرحمن» و«قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» و«خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً» و«لقيني ربي فصافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله»[3].

وينسب الأشعري إلى هذا الاتجاه بعض فرق المرجئة، وعلى رأسهم مقاتل من سليمان وأصحابه، وهم القائلون بأن «الله جسم، وأن له جمة، وأنه على صورة الإنسان، من لحم ودم وشعر وعظم، وله جوارح وأعضاء من يد

---

(1) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1092.

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 288.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 149، 152.

ورجل ورأس وعينين، مصمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره»[1].

وقال عنه أبو حاتم محمد بن حيان البستي إنه كان يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن العزيز، الذي يوافق كتبهم، وكان مشبهاً يشبه الرب بالمخلوقين، وكان يكذب مع ذلك في الحديث، وقال البخاري: مقاتل بن سليمان سكتوا عنه، وقال في موضع آخر (لا شيء البتة) ومما يذكر عنه إن كلامه في التفسير كان بغير إسناد يؤخذ به، وأنه أفرط في التشبيه[2].

والأمر الغريب بعد هذه الأقوال في مقاتل بن سليمان أن يأتي الشهرستاني ولا يذكره في المشبهة، وإنما يضعه ضمن السلف الذي يمتنعون عن التشبيه، ويتوقفون في تفسير ما يوهمه جنباً إلى جنب مع الإمام مالك بن أنس[3].

ويجمل ابن خلدون مذهبهم بأنهم حاولوا إثبات «الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف، وأمثال ذلك، وآل قولهم إلى التجسيم»[4] ويبرر سبب وقوعهم في التشبيه أنهم حاولوا أن يثبتوا الصفات الإلهية كما جاءت في القرآن الكريم، حتى لا يكونوا من المعطلة، فحملوا هذه الصفات ونسبوها إلى الله. أما ما جعلهم يقعون في التشبيه فهو رأيهم في الاستواء فقالوا: «إنه استوى على العرش نثبت له استواء بحسب مدلول اللفظ قراراً من تعطيله، ولا نقول بكيفيته فراراً من القول بالتشبيه الذي تنفيه آيات السلوب... ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا في باب التشبيه في قولهم باثبات استواء[5].

نقد ابن خلدون: يبين ابن خلدون فساد هذا المذهب الذي حاول إثبات التشبيه هرباً من القول بتعطيل الصفات، ويرى أن هذا الرأي أدى بهم إلى الدخول في باب التشبيه، لأن الاستواء له معنى معروف عند أهل اللغة، وهم

(1) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 152 . 153.

(2) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ 2 ص 147.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 146.

(4) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1078.

(5) المصدر السابق جـ 3 ص 1090.

الاستقرار والتمكن، وهو معنى جسماني[1].

كما يبين فساد مذهبهم أيضاً عندما صرح أصحابه القول بظواهر الوجه والعينين واليدين والنزول والكلام بالحرف والصوت، فجعلوا منها مدلولات أعم من الجسمانية، ثم ينزهونه عن مدلول الجسماني[2] بتصورات وتفسيرات غير مقبولة أو معروفة في اللغة.

ـ مذهب التجسيم: أجمع مؤرخو الفكر الإسلامي على أن «هشام بن الحكم» هو أول من قال (الله جسم) وأن مقالة التجسيم إنما تنسب إليه، فهو أول من أدخلها وابتدعها، فذكر عنه قوله: إن ربه «جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع له قدر» «وزعم أن الله سبحانه يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات، ولولا ذلك ما دلت عليه» وحكى عنه انه قال: «وهو جسم لا كالأجسام، ومعنى ذلك أنه شيء موجود»[3].

ومن أصحاب هذا المذهب أيضاً «هشام بن سالم الجواليقي» القائل بأن «الله على صورة الإنسان، وأنكر أن يكون لحماً ودماً... وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان... وكذلك سائر حواسه، له يد ورجل وأذن وعين»[4].

أما أكثر من مثل مذهب التجسيم في الفكر الإسلامي، فكانت فرقة الكرامية، نسبة إلى صاحبها محمد بن كرام، وهم القائلون بأن الله جسم لا كالأجسام[5] واستدلوا على ذلك بما جاء في الآيات القرآنية التي توحي من

---

(1) المصدر السابق جـ 3 نفس الصفحة.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1091.

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 207.

(4) المرجع السابق جـ 2 ص 209، البزدوي: أصول الدين، تحقيق هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة 1963، 1383 ص 22.
الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 159.

(5) أنظر هذا المذهب في كتاب: التجسيم عند المسلمين، «مذهب الكرامية» للدكتورة سهير مختار ط 1 سنة 1973 ص 187 ـ 190، وأيضاً د. علي سامي النشار؛ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام دار المعارف مصر 1981 جـ 1 ص 297 ـ 306.

قريب أو بعيد بالتجسيم، والتي ورد فيها ذكر الاستواء والعرش والجهة والتحيز والمكان، بالإضافة إلى الأحاديث النبوية التي أجروها على ظاهرها واستدلوا منها على جسمية الله وتحيزه مدعمين موقفهم هذا ببعض الأدلة العقلية.

ويصفهم ابن خلدون بأنهم «اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا في التشبيه... اشبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك، فوقعوا في التجسيم الصريح»[1]، ويذكرهم في موضع آخر بأنهم أثبتوا الجسمية لله، وتوغلوا في ذلك، ولم يتوقفوا عند إثبات الصفات على ظواهرها، بل توغلوا وأثبتوا الجسمية، وحاولوا تنزيهه بقولهم: «جسم لا كالأجسام»[2].

نقد ابن خلدون: ينقد ابن خلدون رجال هذا المذهب، ويصفهم بأنهم جماعة مبتدعة، صرحوا بأقوال متناقضة فاسدة وكان خطؤهم من وجهة نظره بسبب أمرين:

الأول: أنهم خالفوا آيات التنزيه المطلق التي هي أكثر وروداً وأوضح دلالة في القرآن، وغلبوا بدلاً منها آيات التشبيه.

الأمر الثاني: أنهم حاولوا أن ينفوا الجسمية الصريحة فقالوا: إن الله جسم لا كالأجسام، ولكن هذا القول أوقعهم في تناقض، لأن معنى الجسم لغوياً معروف، ويعني الذي له طول وعرض وعمق، ويشغل حيزاً من المكان، ولذا وصفهم بالتناقض وأنهم كانوا «أوغل في البدعة، بل والكفر، حيث أثبتوا لله وصفاً موهوماً يوهم بالنقص، لم يرد في كلامه ولا كلام نبيه»[3].

ب ـ الاتجاه الثاني:

وهو اتجاه التنزيه المطلق الذي أخذ به المعتزلة والجهمية، الذين أثارهم قوله تعالى ﴿**ليس كمثله شيء**﴾، وأدى صوغ مذهبهم فيما اعتبروه تنزيهاً عن الأشياء، وهذا المذهب في التنزيه المطلق وضعه الجهمية ثم طوره المعتزلة فيما بعد.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1077.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1092.

(3) المصدر السابق نفس الصفحة.

رأى الجهمية أن الله ذات فقط، وليس شيئاً، لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء فنفوا عن الله الشيئية بمعنى الجسمية، أو أن له وجود حسي، ونفوا الصفات الأزلية، وقرروا أن الله «لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً»[1].

وجاء المعتزلة بعد الجهمية، فأخذوا بمذهب التنزيه المطلق، فالله عندهم «ليس كمثله شيء» تلك آية محكمة تؤول في ضوئه كل آية يوحي ظاهرها باتصاف الله بأوصاف المخلوقين، وكانوا على حذر في التحدث عن صفاته خوفاً من أن يؤدي الكلام في هذا الموضوع إلى شرك يقضي على كل توحيد.

وكان أول من تكلم في الصفات منهم، رئيسهم واصل بن عطاء، فنفى عن الباري صفات العلم والقدرة والحياة، لأنه أراد أن يرد فكرة الأقانيم عند النصارى، فخشى أن تؤدي فكرة الصفات الأزلية إلى الشرك عند المسلمين.

ويصف ابن خلدون هذا المذهب بقوله: إنهم اعتبروا أن الصفات «أحكاماً ذهنية مجردة، ولم يثبوا صفة تقوم بذاته»[2]، فصفات الله مجرد اعتبارات ذهنية فيمكن أن تختلف وجوه الاعتبار في شيء واحد، ولا يوجب ذلك تعدد الصفة فيه، فالمعتزلة لا تنكر الاعتبارات الذهنية التي تكونها عن جوهر واحد بالذات، وإذا تكلموا عن الصفات، فإنهم ينظرون إليها كمجرد اعتبارات ذهنية.

ويذكر الأشعري أنهم نفوا صفات الله، قائلين: إنه لا صفات له وأنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة، وكذلك قالوا في سائر صفات الله، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير[3].

وقد أشار الشهرستاني أيضاً إلى تأثر المعتزلة في هذا المجال بالفلاسفة، فرأى أن «العلاف» قد تأثر في إنكار قدم الصفات بأرسطوطاليس فقال: «إن أبو

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 113 د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ 1 ص 377.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1087، الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 194.

(3) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 483.

الهذيل العلاف شيخهم الأكبر وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم بعلم، علمه ذاته، وكذلك قادر بقدرة، وقدرته ذاته»[1].

وهو ما يؤكده ابن خلدون كذلك عندما أرجع مصدر المعتزلة في الصفات إلى كونهم قد تأثروا بالفلاسفة، فقال عن العلاف إنه «اتبع رأي الفلاسفة في نفي الصفات الوجودية لظهور مذاهبهم يومئذٍ، ثم جاء إبراهيم النظام وطالع كتب الفلاسفة، وشدد في نفي الصفات»[2].

ولكن المعتزلة بجانب تنزيههم لله عن المشابهة والصفات، قالوا بإمكان أن يتصف الله بصفات إيجابية، مثل الوحدانية والقدم والقدرة والعلم، وهي صفات إيجابية لفظاً سلبية معنى، فالوحدانية تعني نفي الشريك عنه، والقدم يعني نفي الحدوث وهكذا.

وطبق المعتزلة منهجهم في تعميم التنزيه في آيات السلب فقضوا بنفي الصفات لما يلزم عن ذلك من تعدد القديم بزعمهم، فقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام، وقضوا بنفي الكلام لشبه ما في السمع والبصر، ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس[3].

نقد ابن خلدون: وقد رد ابن خلدون على المعتزلة ودحض كل حجة اعتمدوها لإثبات مذهبهم، وسنعرض بإيجاز لكل حجة ورد ابن خلدون عليها.

- إذا كان المعتزلة نفوا الصفات بدعوى عدم تعدد الآلهة، فإن ابن خلدون يرد عليهم بأن الصفات ليس هي عين الذات ولا غيرها.
- إذا كان المعتزلة نفوا السمع والبصر بدعوى أنهما من صفات الأجسام، فابن خلدون يرد عليهم بأن المقصود بهذه الصفات ليس اشتراط الجسمية، بل المقصود بهما أنه يدرك المسموع ويدرك المبصر.
- لجأ المعتزلة إلى تأويل الآيات المتشابهة، لكن ابن خلدون يرفض هذا

(1) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 33.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1088 وأيضاً الشهرستاني: نهاية الأقدام ص 192.

(3) ابن خلدون، المقدمة جـ 3 ص 1078 ـ 1079.

التأويل، مبيناً أن القرآن قد ذم «المتتبعين للمتشابه بالتأويل أو بحملها على معان لا تفهم منها في لسان العرب الذي خوطبنا به»[1].

جـ ـ الاتجاه الثالث

يدرج ابن خلدون تحت هذا الاتجاه مذهب أهل السنة من السلف، والسلف هم أصحاب الحديث الذين أثارهم موقف المعتزلة من الصفات الإلهية ورأوا أن المعتزلة قد خالفوا السنة التي عهدوها من الأئمة الراشدين، وكان منهم أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني، وجماعة من أئمة السلف، جروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس، وسلكوا طريق السلامة، فقالوا: «نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عزّ وجلّ لا يشبه شيئاً من المخلوقات»[2].

واعتقاد السلف في أسماء الله وصفاته مبني على أمرين:

الأول: ورود الأسماء والصفات في الكتاب والسنة الصحيحة، فلا يثبتون له شيء من ذلك إلا ما أثبته لنفسه في كتابه، أو أثبته رسوله ﷺ وهذا راجع إلى أن أسماء الله وصفاته توقيفية.

الثاني: إفراده ـ سبحانه ـ في معاني ما يثبت من الأسماء والصفات بخواص تختلف عن تلك الخواص التي تميز بها الخلق عن الخالق، فكل من المخلوق والخالق وإن اشتركا في اللفظ الكلي، فلا إشتراك بينهما في خواص وكيفيات الصفات التي تقوم بكل منهما[3].

ويوجز ابن خلدون مذهبهم قائلاً: «فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا صفات الألوهية والكمال وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكنين عن مدلوله»[4].

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1085.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 146.

(3) أنظر د. عبد الله بن المحسن التركي: أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل دراسة أصولية مقارنة، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة ط 1 سنة 1974 1394 هـ ص 78.

(4) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1087.

وهذا المعنى هو ما يؤكده أحد رجالهم بقوله: إن إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليد والعين يقف عندما صرح به السمع، ساكتين عما ورائها قائلين: إن هذه «صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها»[1]، أي لا يؤولونها.

فكان مذهب هذه الفرقة من فرق أهل السنة، هو التفويض فيما يختلف فيه، أو يوحي بالنقص مع تغليب أدلة التنزيه، لأنها أدلة أكثر من أدلة التشبيه، وقضوا بأن آيات التشبيه هي من كلام الله، فآمنوا بها، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثيرين منهم «أقرؤها كما جاءت، أي آمنوا بها وبأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها وتفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء، فيجب الوقوف والإذعان[2]».

ويشيد ابن خلدون بهذه الفرقة، ويرى أن القرآن قد امتدحهم لأنهم وقفوا عن الولوج في آيات التشبيه، واكتفوا بإثباتها والإيمان بها. وقد مدحهم القرآن ووصفهم بقوله: **﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾** (سورة آل عمران آية 7) وهذا ينطبق ـ في نظره ـ على أهل السنة، ولهذا جعل السلف و(الراسخون) مستأنفاً ورجحوه على العطف، لأن الإيمان بالغيب أبلغ في الثناء، وقالوا: إن جاءنا من الله فوضنا علمه إليه، ولا نشغل أنفسنا بمدلول نلتمسه، فلا سبيل لنا إلى ذلك»[3].

ويدخل ابن خلدون ضمن هذا الاتجاه فرقة الصفاتية، ومثلها عبد الله بن سعيد بن كلاب، وأبو العباس القلانسي، والحارث بن أسعد المحاسبي، وكان هؤلاء من أتباع السلف، وعلى طريقة أهل السنة، فأثبتوا الصفات القائمة بذات الله تعالى من العلم والقدرة والإرادة، وكان من مذهبهم إثبات الكلام والسمع والبصر[4].

---

(1) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف، تحقيق أبو الفضل الغماري، دار العهد الجديد القاهرة سنة 1959 ص 29.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1077.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1085 ـ 1086.

(4) المصدر السابق، جـ 3 ص 1088.

والصفاتية المثبتة هم سلف أهل السنة والجماعة، ممن كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الأفعال، وكذلك يثبتون الصفات الخبرية مثل اليدين والرجلين والوجه، لا يؤولون منها شيئاً، ولما كان المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتونها، سمى السلف الصفاتية، والمعتزلة المعطلة[1]. وقال ابن كلاب: «إنه ـ تعالى ـ قديم لم يزل بأسمائه وصفاته. . . إن أسماء الله وصفاته لذاته، وأنها قائمة بالله»[2]. وعن مذهب الصفاتية، أخذ الأشعري مذهبه في إثبات الصفات.

د ـ الاتجاه الرابع

وهو اتجاه أهل السنة من الخلف، قال به أبو الحسن الأشعري، الذي وصفه ابن خلدون بأنه إمام المحققين في علم الكلام، توسط بين الاتجاهات، فنفى التشبيه الذي اعتمدته المشبهة والمجسمة، وأثبت الصفات المعنوية التي أنكرتها المعتزلة، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف[3].

ويخبرنا البغدادي عن مذهب أصحابه من الأشاعرة، بأنهم أجمعوا على «أن قدرة الله عزّ وجلّ وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية»[4]، واجمعوا على أن هذه الصفات الأزلية سبع.

ولكن طريقتهم في فهم الصفات اختلفت عن طريقة أهل السلف، فأهل السلف يثبتون الصفات كما نزلت دون البحث في كيفيتها، أما الأشاعرة فهم بعد أن يثبتوا الصفات يحاولون تأويل معنى بعضها إذا أوحى بتجسيم أو تشبيه، فكان الأولون يفوضون الله في كيفية الصفات حتى لا يقعوا في التشبيه، والآخرون يلجأون إلى التأويل حتى لا يقعوا أيضاً في التشبيه.

ويخبرنا ابن خلدون عن هذا الفرق بينهما قائلاً: إن مذهب الأشاعرة «إثبات الكلام والسمع والبصر. . . إن كان يوهم إدراك الجارحة، فهو يدل

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 124، وأيضاً د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي جـ 1 ص 265.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 169، وأيضاً الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 126.

(3) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1080.

(4) البغدادي: أصول الدين ص 90.

أيضاً لغة على إدراك المسموع والمبصر ويبقى إيهام النقص حينئذٍ لأنه حقيقة لغوية فيها. . . فعدلوا عن حقائقها اللغوية لما فيها من إيهام النقص بالتشبيه إلى مجازاتها على طريقة العرب، حيث يتعذر حقائق الألفاظ، فيرجعون إلى المجاز، وأمثال طريقتهم معروفة لهم غير مبتكرة ولا مبتدعة، وحملهم على هذا التأويل، وإن كان مخالفاً لمذهب السلف في التفويض[1]».

3 ـ رأي ابن خلدون

يعتمد ابن خلدون الطريق السمعي والحجج النقلية عند الحديث عن موضوع الصفات أكثر من الاعتماد على الطريق العقلي، ويرى أن الاقتصار على جانب السمع في هذا المجال ليس تقليلاً من شأن العقل، بل لكل موضوع طبيعته ووسيلة البرهنة المناسبة له، أي المنهج الملائم لدراسته، وهو يؤكد هذا بقوله: إن هذا «ليس بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح. . . غير إنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد. . . للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته»[2].

وهذا المسلك الذي اعتمده ابن خلدون هو نفس المسلك الذي أخذ به الاتجاه السلفي الذي لا يميل إلى استخدام الحجج العقلية في موضوع الصفات، بل يؤثر الإيمان بما وضح، والسكوت عما لا يتضح، وهو ما يعلنه ابن خلدون صراحة، ويدخل نفسه ضمن الاتجاه السلفي في هذا المضمار قائلاً: «ولم يبق في هذه الظواهر (أي الصفات). . . . إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم، والإيمان بها كما هي لئلا يكون النفي على معانيها بنفيها، مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن»[3].

ويدلل ابن خلدون على صحة تصوره هذا، بأن إدخال العقل في مسألة الصفات، قد أدى من قبل إلى اضلال فرق كثيرة على رأسهم فرقة المعتزلة، عندما صرحوا بأمور تخرج عن حقيقة الشريعة، فهو ينقدهم وينقد فرقاً أخرى لم تلتزم حدود النص وأوغلت في الحديث عن الصفات الخبرية.

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1089.

(2) المصدر السابق، جـ 3 ص 1072.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1078.

ولكننا نرى أن ما أدى بالمعتزلة إلى التصريح بالاتجاهات العقلية في الصفات هو ما نشأ في عصرهم من فرق مبتدعة ذهبت في تفسيرها للصفات مذاهب بعيدة عن تصورهم للألوهية فأوغلوا في التشبيه والتجسيم، مما وجدوا أنه يخالف جوهر التنزيه الواجب لله.

أما ابن خلدون فيساير المذهب السلفي في فهم الصفات، ويأخذ من الاتجاه الأشعري برأي من مال إلى إثبات الصفات دون محاولة إقحام الفهم العقلي لتأويل الصفات الخبرية وهو يرى أن هذا الاتجاه هو ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وهو إثبات الصفات، كما جاءت في القرآن.

أما الآيات التي توحي بالتشبيه فيفوض أمرها إلى الله تعالى، وقد أخذ ابن خلدون عن الأشاعرة والصفاتية إثبات الصفات الأربع المعنوية وهي: العلم والحياة والقدرة والإرادة، بالاضفة إلى السمع البصر والكلام[1]، وهو لا يميل في إثبات الصفات إلى الاعتماد على الجدال العقلي، بل يكتفي في أغلب الأحيان بالاعتماد على ما ورد في السمع فقط.

ويرى أن معرفة صفات الله هي معرفة ضرورية كلفنا بها بعد تكليفنا بإثبات وجوده تعالى، فيقول: اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق... فكلفنا أولاً اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين، ثم تنزيهه عن صفات النقص، وإلا لشابه المخلوقين، ثم توحيده، ثم اعتقاد أنه عالم قادر، مريد، ومقدر لكل كائن[2].

معنى هذا أننا مكلفين بعد توحيد الله بأن نعرف صفاته، بنوعين من المعرفة معرفة تنزهه من مشابهة مخلوقاته، ومعرفة تثبت ما له من صفات كمال، وبالتالي يكون لله تعالى نوعان من الصفات، صفات سلبية تنزهه عن مشابهة مخلوقاته، وصفات ثبوتية تثبت له ما يستحق أن يوصف به من كمالات.

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1080.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1075 ـ 1076.

رابعاً ـ تقسيم الصفات

يقسم ابن خلدون الصفات الإلهية إلى قسمين: صفات سلبية وأخرى ثبوتية، والصفات السلبية هي الصفات الخاصة بماهية الله تعالى، وذلك باعتبارها ذات تخالف جميع الذوات، والدليل على هذه المخالفة أنها «لو لم تخالف بذاتها لماثلت» أي شابهت غيرها من الكائنات الحادثة، ولم يبق بينها وبين المحدثات فارق، وسقط بهذا التشابه التدليل على وجود الله، باعتباره ذاتاً قديمة تخالف الموجودات الحادثة.

ومن الصفات السلبية التي ينفيها ابن خلدون عن الذات الإلهية، كونها ذاتاً بسيطة غير مركبة، وإلا لو تركبت لافتقرت إلى جزئها، وأنها ذات لا تتحيز، أي لا تشغل المكان، وهذا عكس ما ذهب إليه المجسمة من أن الذات الإلهية جسم.

ويدلل ابن خلدون على رأيه، بأن الذات لو كانت جسماً لتشابهت مع بقية الأجسام، وتشابهت مع صفاتها، والأجسام حادثة فيؤدي هذا إلى القول بحدوث الله، وهذا فرض ممتنع، ومن هنا رفض أن تتصف الذات الإلهية بالجسمية، كما رفض أن تتصف بكل ما يتصف به الجسم، من التركيب والاتحاد والحلول والجهة.

كما نفى عن الذات الإلهية أن تتصف الذات الإلهية بالجسمية، كما رفض أن تتصف بكل ما يتصف به الجسم، من التركيب والاتحاد والحلول والجهة.

كما نفى عن الذات الإلهية أن تتصف بالحدوث مثلما ذهبت الكرامية ورأى أن إضافة الصفات وتغيرها لا يؤثر في الذات بالتغير، لأن المتغير هو الإضافات وليست الذات.

كما ينكر ابن خلدون أن يتصف الله باللذة والألم، وينتقد الفلاسفة المثبتين أن الله له استمتاع باللذة العقلية، لذة المعرفة، كما ينفي عنه أن يتصف بلون أو طعم.

أما الصفات الثبوتية، فهي الصفات التي سبق أن صرح بها أصحاب فرقة الصفاتية، وأخذها عنهم الأشعري، وهي الصفات السبع القديمة، التي

اعتمدها ابن خلدون أيضاً قائلاً: إن الصفات الإلهية منها «ما يقتضي صحة الألوهية مثل العلم والقدرة والإرادة ثم الحياة التي هي شرط جميعها، ومنها ما هي صفة كمال، كالسمع والبصر والكلام»[1].

وسنعرض لهذه الصفات السبع التي أثبتها ابن خلدون بشيء من التفصيل:

1 ـ القدرة

وهي أولى الصفات الثبوتية التي يثبتها ابن خلدون قائلاً: «مسألة الله سبحانه ـ قادر ـ خلافاً لجمهور الفلاسفة»[2]، وذلك أن الفلاسفة قد قالوا بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً، وهذا ليس رأي كل الفلاسفة كما يذهب ابن خلدون، وإنما هو رأي من قال منهم بنظرية الفيض والصدور.

فقد ذهب الفارابي وابن سينا، وكل من تابعهم في الأخذ بنظرية الفيض لبيان كيفية خلق الله للعالم، بأن الله تعالى واحد حقيقي، فلا يصدر عنه أثران، والصادر عنه ابتداء هو العقل الأول[3]، وهو أول العقول المفارقة، والبواقي تصدر عنه بواسطة العقل الأول، والعقول التالية.

وكما خالف ابن خلدون الفلاسفة في تصورهم للقدرة الإلهية، خالف أيضاً المعتزلة الذين نفوا عن الله القدرة المطلقة، وأن يكون هو فاعل أفعال عباده، مبررين قولهم بأن أفعال العباد يظهر فيها الشرور والقبائح، وهما محالان على الله، وينسب ابن خلدون هذا الرأي إلى «النظام»، وهو القائل: إن «الله لا يفعل القبيح، لأن اختيار القبيح يدل على الجهل، والله ليس بجاهل»[4].

ويفسر الخياط رأي المعتزلة هذا بقوله: حقيقة أن الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها... ولكن ذلك

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1087.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل ص 85.

(3) أنظر الفارابي: التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد سنة 1346 ص 2، ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ 1 تحقيق الأب جورج شحاته قنواتي والأستاذ سعيد زايد، القاهرة سنة 1960، ص 404.

(4) ابن خلدون: لباب المحصل ص 95.

كله لا يعد من قبله - أي الله - شراً أو فساداً، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحاً، وإنما القبيح ما كان ضرراً خالصاً، أو عبثاً محضاً، وذلك كله عن الله محال[1].

أما ابن خلدون فيخالف هذه الآراء في القدرة، ويثبت أن «الله قادر على كل شيء[2] وأنه عالم قادر، فبذلك تتم الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق»[3].

وابن خلدون في هذا الرأي يوافق الاتجاه الأشعري، الذي فسر معنى القادر بأنه هو الذي يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة[4]، فهو تعالى قادر على كل الأفعال بعكس التصور الاعتزالي، ويصدر عنه أفعال متعددة بعكس رأي أصحاب نظرية الفيض والصدور.

2 ـ العلم

يثبت ابن خلدون العلم لله تعالى، بإثباته أمرين: الأول أنه تعالى عالم، والثاني، أنه عالم بكل المعلومات.

الأمر الأول: إثبات العلم لله تعالى، وهذا على خلاف مع ما ذهب إليه قدماء الفلاسفة[5]، ويقصد بقدماء الفلاسفة أفلاطون وأفلوطين اللذين قالا: إن المبدأ الأول الواجب - أي الله - هو فوق كل وصف وخاصة الوصف بالعلم، وسبب رفضهما اتصاف الله بالعلم هو أن تقرير هذه الصفة سيؤدي إلى القول بالثنائية في اللغة، وهي ثنائية الذات والموضوع، أو العالم والمعلوم، فهما قد نفيا العلم عن الله.

ويدلل ابن خلدون على فساد هذا الرأي ويثبت أن الله عالم بما يشاهد في العالم من صدور الأفعال المحكمة عنه، وقد يقصد بالمحكم المطابق

(1) الخياط: الانتصار، تحقيق نيبرج ص 80 وأيضاً القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 301 ـ 302.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل ص 95.

(3) ابن خلدون: المقدمة: جـ 3 ص 1076.

(4) البغدادي: أصول الدين ص 93.

(5) ابن خلدون: لباب المحصل ص 88.

للمنفعة أو المستحسن، أما المحكم فيما يراه ابن خلدون ويختاره، فهو الفعل القائم على الترتيب العجيب والتأليف اللطيف.

وهذا التصور لمعنى الأفعال المحكمة هو نفس التصور الذي أخذ به الأشاعرة في إثبات العلم لله، بناء على الأفعال المحكمة، فها هو الرازي يثبت صفة العلم لله، بما يشاهد من أفعال الله تعالى المحكمة المتقنة، ويثبت أن كل من كان فعله متقناً محكماً كان عالماً بتلك الأفعال[1].

أما الأمر الثاني: وهو أنه تعالى عالم بكل المعلومات[2] فهذا تصور خالف فيه ابن خلدون والمتكلمون رأي الفلاسفة اللذين أنكروا أن يكون الله عالماً بكل المعلومات، قال بهذا الرأي أرسطو مِّن اليونان ومن تأثر به من فلاسفة الإسلام، أمثال الفارابي وابن سينا.

فذهب أرسطو إلى استحالة أن يكون الله عالماً بالأشياء، فالمحرك الأول عنده لا يعلم إلا ذاته، لأنها أفضل ما يوجد والعالم أدنى من الذات، فإذا علمها كان هذا انتقاص له، فالمتغير فيه انتقال إلى الأنقص[3].

وكذلك ذهب الفارابي وابن سينا إلى أن علم الله بالجزئيات المتغيرة سيؤدي إلى تغير الذات الإلهية، ولذا رأيا أن علم الله بالموجودات يكون علماً كلياً، فهو تعالى يعلم الأشياء على الوجه الذي لا يتغير، فهو يعقل كل شيء على نحو كلي، ولا يتغير علمه بتغير الجزئيات، لأنه يعرفها بأسبابها[4].

ويرفض ابن خلدون تصور الفلاسفة، ويثبت أن لله علماً بكل الجزئيات، ويصف علمه بأنه لا يتناهى، فهو يعلم ذاته، ويعلم غيره، وعلمه لغيره لا يؤدي إلى تغير في الذات، لأن التغير يكون في اللوازم والإضافات، ولا يمس الذات الإلهية.

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين ص 188.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل ص 93.

(3) أرسطو: مقالة حرف اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت سنة 1978 ص 9 وابن سينا شرح مقالة اللام ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 30.

(4) ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1973، ص 81.

وقد انقسم المتكلمون في هذا الأمر، أمر تغير العلم الإلهي بتغير الجزئيات إلى رأيين، الأول أخذ به جمهور علماء الكلام من أهل السنة، ومعتزلة، فقالوا: إن العلم بأي شيء سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد، واحتجوا على قولهم، بأنا إذا علمنا أن زيداً سيدخل البلد غداً، فإذا استمر هذا العلم إلى الغد، حتى يدخل زيد البلد، فإننا بهذا العلم نعلم أن زيداً يدخل الآن البلد، وهذا الرأي لا يأخذ به ابن خلدون، وإنما يأخذ برأي الفريق الثاني، القائل بأن التغير كان تغيراً في الإضافة فقط[1] وهو ما أخذ به الغزالي والرازي ووافقهم ابن خلدون.

وابن خلدون لا يتابع الغزالي والرازي في اتجاههما فقط، بل نجده أحياناً يدلل على صحة أفكاره بنفس الأمثلة، وهذا يدل على مدى الأثر الذي تركه كل منهما في فكره.

3 ـ الحياة

يثبت ابن خلدون صفة الحياة، ويقول إنها «مسألة مثبتة اتفاقاً» ومعناها أن الجميع قد اتفقوا على إثبات هذه الصفة لله، ولكنهم اختلفوا في تصورهم لهذه الصفة ومعناها، فكانت تعني انتفاء الامتناع عن الفلاسفة وأبي الحسين، وتعني صفة موجبة عند الأشاعرة.

ويستدل ابن خلدون على أن الله حي بما يشاهد منه بأن له العلم والقدرة[2]، فالعلم والقدرة لا يكونان إلا للحي، وهو نفس الإثبات الذي استخدمه الأشاعرة، ودللوا به على وجود الحياة، وأن الله «عالم قادر مريد والحياة شرط في هذه الصفات»[3].

4 ـ 5 السمع والبصر

وهما صفتان رتبهما ابن خلدون على صفة الحياة فيقول: «ومسألة

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين ص 194 ـ 198.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل ص 88.

(3) الباقلاني: التمهيد ص 47، البغدادي: أصول الدين ص 15، وأيضاً الرازي: كتاب الأربعين ص 218.

سميع، بصير اتفاقاً، ولنا حي فيصح اتصافه بهما والنقص عليه محال»[1].

وقد اختلف المتكلمون في صفتي السمع والبصر، فذهب بعض المعتزلة، ومنهم النظّام والكعبي، إلى أنه ليس بسميع ولا بصير، وقال أهل السنة والجماعة: إنه سميع بصير، يسمع كلامه وكلام غيره، يبصر نفسه ويبصر غيره، فالله تعالى قد وصف نفسه بكونه سميعاً بصيراً في كتابه في مواضع كثيرة[2]، قال الله تعالى ﴿**إنه هو السميع البصير**﴾ (سورة الاسراء آية 1، سورة غافر آية 20 وآية 56).

6 ـ الإرادة

يثبت ابن خلدون الإرادة لله تعالى عن طريق إثبات صحة وقوع الفعل منه فيقول: الإرادة هي «وقوع الفعل في وقت مع إمكانه في غيره»[3] أما عن طبيعة هذه الإرادة وحدودها فهي إرادة «لم تتخصص بشيء من المخلوقات، وهي مقدرة لكل كائن وهي إرادة قديمة»[4].

ويتشابه ابن خلدون في هذا مع بقية الأشاعرة الذين أجمعوا على أن لله إرادة ومشيئة واختيار، وقالوا: «إنها إرادة أزلية قائمة بذاته، وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها، ولا يحدث في العالم شيء لا يريده الله»[5].

وينقد ابن خلدون تصورات المتكلمين التي تخالف تصوره للإرادة، ويحصرها في آراء المعتزلة والكرامية، فقد ذهب إلى أن إرادة الله واجبة القدم خلافاً للمعتزلة، القائلين بأنها محدثة لا في محل، وخلافاً للكرامية القائلين بأنه يخلقها لذاته[6].

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 90 ـ 91.

(2) أورد هذه الآيات البرذوي: أصول الدين ص 32، البغدادي: أصول الدين ص 96 وأيضاً الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين ص 239.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 89.

(4) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1076.

(5) البغدادي: أصول الدين ص 102.

(6) ابن خلدون: لباب المحصل ص 97.

7 ـ الكلام

يثبت ابن خلدون صفة الكلام لله، وبأنه تعالى متكلم إتفاقاً، ومهني اتفاقاً هو أن الأمة متفقة على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى، إلا أن هذا الاتفاق ليس إلا في اللفظ، وأما المعنى فغير متفق عليه[1].

فاتفق المتكلمون على إثبات صفة الكلام لله، ولكنهم اختلفوا في طبيعة هذا الكلام، عند الجهمية والقدرية والمعتزلة حادث، وعند أهل السنة من السلف والخلف قديم.

وقد نشأ بناء على اختلافهم حول مفهوم الكلام مشكلة عرفت في تاريخ الفكر الإسلامي باسم محنة خلق القرآن، ووصلت إلى أوج ذروتها في عصر المأمون الخليفة العباسي، الذي أعلن مذهب الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة، وتبنى آراءهم بما فيها رأيهم حول كلام الله.

وكان طرفا الخلاف في هذه المحنة، المعتزلة في جانب، والفقهاء والقضاة والمحدثون وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل الذي تورع عن إطلاق لفظ الحدوث على كلام الله ـ القرآن ـ لأنه لم يسمع من السلف قبله إنه يقول: إن المصاحف المكتوبة قديمة، ولا أن القراءة الجارية على الألسنة قديمة، وهو مشاهدها محدثة، وإنما منعه من ذلك الورع الذي كان عليه[2].

وعلى الرغم من أن محنة خلق القرآن، كانت في عصر المأمون والمعتصم والواثق، ثم انتقل التأييد السياسي لهذه المشكلة من تأييد المعتزلة في عصور الخلفاء الثلاثة السابقين إلى تأييد اتجاه أهل السنة ابتداء من عصر المتوكل، إلا أن هذه المشكلة ظلت مثارة في تاريخ الفكر الإسلامي، في حين أنها من وجهة نظرنا لا تعدو كونها مسألة لفظية لا تمثل مشكلة حقيقية.

واختلف المعتزلة في تصورهم لصفة الكلام الإلهي، عن التصور الذي

---

(1) الرازي: كتاب الأربعين ص 247.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1089، ولمعرفة تفاصيل هذه المحنة انظر كتاب الشيخ محمد أبو زهرة: الإمام أحمد بن حنبل ص 43 : 68.

قدمه أهل السنة، فالكلام لدى المعتزلة ليس صفة من صفات الذات وبالتالي ليس أزلياً، بل كلام الله عزّ وجلّ مخلوق[1] وبالتالي فالقرآن وهو كلام الله مخلوق وحادث.

وقد استدل المعتزلة على حدوث الكلام الإلهي بعدة أدلة نقلية وعقلية، من التقليدية أن القرآن به آيات تخاطب البشر المحدثين مثل ﴿**يا نوح أهبط بسلام منا**﴾ (سورة هود آية 48) وقوله تعالى ﴿**يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك**﴾ (سورة طه آية 11، 12)، وقوله عليه الصلاة والسلام كان الله ولا شيء، ثم خلق الذكر[2] والذكر هو القرآن، وهذا يعني أن القرآن مخلوق.

أما الأدلة العقلية، فمنها أن القرآن مركب، والمركب حادث، وأن القرآن منزل والتنزيل يعني الحدوث أيضاً، وأن بالقرآن أمر ونهي[3] ولا يمكن أن يكون أمر بلا مأمور، والمأمور هو المخلوق الحادث، إذن الأمر حادث والقرآن مخلوق.

وبعد أن يعرض ابن خلدون لرأي المعتزلة في الكلام الإلهي، بنقدهم قائلاً: «إنهم قضوا بنفي الكلام... ولم يعقلوا صفة الكلام التي تقوم بالنفس، فقضوا بأن القرآن مخلوق، وذلك بدعة صرح السلف بخلافها، وعظم ضرر هذه البدعة»[4].

ويعرض ابن خلدون بعض حجج المعتزلة في إثبات حدوث كلام الله، ويرد عليها بايجاز بردود مقتضية، ومن هذه الحجج:

- **الحجة الأولى**: ذهب المعتزلة إلى أن الكلام لو كان قديماً قبل وجود المخلوقات المحدثين لكان كلامه أمر بلا مأمور، وهو عبث.

---

(1) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، تحقيق السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ص 331، الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 191، الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 271.

(2) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص 338.

(3) المصدر السابق ص 331 وما بعدها، البزدوي: أصول الدين ص 60: 67، الجرجاني: شرح المواقف ص 495، 496، وأيضاً الرازي: كتاب الأربعين ص 252.

(4) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1078 ـ 1079.

ويفند ابن خلدون هذه الحجة بمثال لرجل قد أوصى بوصية تبلغ لابنه عندما يكون في طور العقل، والوصية حينئذٍ ستكون موجهة لعدم، أو هي أمر بلا مأمور، لأنها موجهة لطفل لم يبلغ بعد طور العقل، ويعبر عن صحة هذا الأمر بقوله: «اتفق جمهور أصحابنا بأن المعدوم مأمور إما على تقدير الوجود، أو لما استمر صار المكلف مأموراً»[1].

- **الحجة الثانية**: يحتج المعتزلة بأن الأمر لو كان أزلياً لكان محالاً، ويعبرون عنها بأن القول «لو كان أرسلنا أزلياً كان كذباً»، ويرد عليهم ابن خلدون بأن الخبر واحد، قد يختلف بالاضافات والأوقات.

- الحجة الثالثة: استشهد المعتزلة بما جاء في القرآن بالناسخ والمنسوخ، واعتمدوها كحجة لإثبات حدوث القرآن، ويرد ابن خلدون بأن الكلام الإلهي واحد وصادق، وأيضاً قديم[2].

ويثبت ابن خلدون أن صفة الكلام هي صفة من صفات الكمال، ونفيها عن الله منذ القدم فيه انتقاص من الكمال الإلهي، ويدلل على قدوم القرآن بعدة أدلة عقلية ونقلية، من هذه الأدلة[3] العقلية:

- إن عدم إثبات صفة الكلام لله منذ القدم هو نقص، والنقص هو العجز عن التلفظ، ومحال أن يكون الله عاجزاً في أي وقت من الأوقات.

- إن الكلام لو كان حادثاً، فأين محل حدوثه، لو كان محل حدوثه هو الذات، لأدى إلى تغير في الذات، لأنها محل الحوادث، ولو أحدثه الله في غيره، لكان غيره أقدر منه، فلا بد أن تكون الصفة قديمة.

- إن أوامر الله تعالى للبشر تحتاج إلى كلام، وأوامره تطاع مما يدل على أن الله قد أمر بها عن طريق الكلام.

- إن غالبية المسلمين قد أجمعوا على صحة وصف الكلام بالقدم، ويرى ابن خلدون أن وجود الاجماع هو حجة، عقلية لاثبات قدم الكلام.

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 98.

(2) المصدر السابق ص 99.

(3) المصدر السابق ص 91 ـ 92.

أما عن الحجج النقلية، فيذكر ابن خلدون عدداً منها حيث يكلم الله موسى عليه السلام، وقوله تعالى ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾ (سورة النساء آية 164).

ويبين ابن خلدون الفرق بين تصور المعتزلة لطبيعة الكلام وتصوره هو والأشاعرة، فالكلام عند المعتزلة «إيجاد أصوات دالة على معان مخصوصة في أجسام مخصوصة، أما الكلام عنده وعند أهل السنة فهو «الكلام النفسي القائم به القديم الواحد»[1].

ويفرق الأشاعرة بين نوعين من الكلام، الكلام اللفظي الظاهر المكون من الحروف والأصوات، وهذا ليس كلاماً حقيقياً، بل يطلق عليه كلاماً مجازاً، وهذا النوع من الكلام حادث، أما الكلام الحقيقي، فهو الكلام النفسي وهو قديم.

وقد أخذ الأشاعرة هذا التصور عن ابن كلاب، القائل بأن الله سبحانه لم يزل متكلماً، وأن كلام الله سبحانه صفة قائمة به، وأنه قديم بكلامه وأن كلامه قائم به[2]، وقد اتفقوا في هذا مع رأي أهل السنة من السلف، القائلين بأن القرآن «كلام الله عزّ وجل وكلام الله صفة من صفات ذاته، ولا يجوز أن يكون شيء من صفات ذاته مخلوقاً ولا محدثاً ولا حادثاً»[3].

وقد أخذ ابن خلدون بهذا التحديد لمعنى الكلام، فرأى أن الكلام قد يطلق ويقصد به معنيان: الأول: الأصوات والألفاظ وهي حادثة، وهذا ليس هو الكلام الإلهي لأن الكلام الإلهي هو القرآن، والقول بأن القرآن حادث مخلوق وليس قديماً بدعة وصرح السلف بخلافها[4].

والمعنى الثاني: هو الكلام الذي يطلق على المعنى القائم بالنفس، وهو المعنى المقصود عند العرب، فإذا أطلق الكلام عندهم كان له «مدلول آخر غير الحروف والصوت، وهو ما يدور في الحلق، والكلام حقيقة فيه، فأثبتوه لله

---

(1) المصدر السابق ص 191.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 2 ص 584 وأيضاً البغدادي: أصول الدين ص 106.

(3) البيهقي: الاعتقاد على مذهب السلف ص 32.

(4) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1079.

تعالى وانتفى إيهام النقص وأثبتوا أنّ هذه الصفة قديمة، وصار القرآن إسماً مشتركاً بين المعنى القديم بذات الله تعالى، وهو الكلام النفسي والمحدث، الذي هو الحروف المؤلفة المقروءة بالأصوات، فإذا قيل قديم، فالمراد الأول (النفسي) وإذا قيل مقروء مسموع فلدلالة القراءة والكتابة عليه[1]».

خامساً : مشكلة الرؤية

وكما نتج عن مسألة الصفات، مشكلة خلق القرآن، فقد نتج عنها أيضاً مشكلة جواز رؤية الله يوم القيامة، فالخلاف في الرؤية متفرع عن مشكلة الصفات.

وقد اختلف المتكلمون في إمكان رؤية الله يوم القيامة، فقال المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية إن «الله لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ولا يجوز ذلك عليه»[2].

فالمعتزلة تجرد فكرة الله من كل عنصر مادي، أو من كل ما يؤدي إلى وصفه تعالى بأي صفة من صفات المادة، فأنكرت إمكان رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة والمكان وذلك محال، واستندوا في ذلك على حجج نقلية وعقلية، من الحجج النقلية قوله تعالى **﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾** (الأنعام آية 103) وأولوا الآيات التي توهم بامكان الرؤية مثل قوله تعالى **﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾** (سورة القيامة 22، 23) وقالوا: إن ناظرة تعني الانتظار وليس النظر[3].

أما الأدلة العقلية فبنوها على استحالة أن يحله اللون، أو أن يحل في المكان، واستحالة الجهة والمقابلة والانطباع[4] وغيره، لأن الله منزه عن كل هذه التصورات المادية.

أما ابن خلدون، فقد صرح بأن الله تصح رؤيته[5]، وهذا على عكس ما

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1089.

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين جـ 1 ص 216، والبزدوي: أصول الدين ص 78.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 242.

(4) المصدر السابق ص 248.

(5) ابن خلدون: لباب المحصل ص 101.

ذهب إليه المعتزلة من استحالته، وعلى خلاف ما ذهب إليه المشبهة والكرامية من جوازه، متفقاً مع أهل السنة من السلف والخلف في صحة هذه الرؤية.

يدلل أهل السلف على صحة الرؤية معتمدين على أدلة قرآنية، مثل قوله تعالى **﴿وجوه يومئذٍ ناظرة﴾** (سورة القيامة آية 23) وفسروها بأنها تعني الرؤية، ورفضوا أن تعني إنتظار ثواب الله، فلا يجوز أن يكون معناها «إلى ثواب ربها ناظرة» لأن ثواب الله غير الله، وإنما قال عزّ وجلّ (إلى ربها) ولم يقل إلى غير ربها، والقرآن على ظاهره[1].

وقد اتفق أهل السنة من الخلف معهم في هذا التفسير، واعتمدوا هذه الآية باعتبارها إحدى الحجج النقلية، بالإضافة إلى آيات أخرى وأحاديث، مثل قوله ﷺ: سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته.

أما الأدلة العقلية التي أثبتوا بها الرؤية، فهي أدلة تنقض ما جاء به المعتزلة وقالوا: إن الله تعالى جائز الرؤية، وأنه يرى في الآخرة بلا محاذاة ولا كيفية[2]، ولا حد، وأهل الجنة يرون الله تعالى بأعينهم ليست بالقوة التي في العين، بل بقوة تخلق لهم.

ويتبع ابن خلدون هذا الاتجاه في إثبات الرؤية، وإن كان يغلب الأدلة النقلية على الأدلة العقلية، فيكون أميل إلى اتجاه السلف، ومن الأدلة التي اعتمدها:

- أن الرؤية لو كانت ممتنعة لما طلبها موسى عليه السلام في قوله **﴿رب ارني انظر اليك﴾** (سورة الأعراف آية 143).
- إن الرؤية علقها الله على استقرار الجبل، وهذا سبب ممكن وليس بمحال.
- قوله تعالى **﴿وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾** تعني النظر والانتظار، وهو نفس التفسير الذي أخذ به غيره من أهل السنة، ونقدوا به تفسير المعتزلة.

ويرد ابن خلدون كذلك على الحجة التي اعتمدها المعتزلة لنفي الرؤية،

---

(1) البيهقي: الاعتقاد على مذهب أهل السنة من السلف ص 46.

(2) البزدوي: أصول الدين ص 77، البغدادي: أصول الدين ص 98 ـ 102، وأيضاً الرازي: كتاب الأربعين ص 292 ـ 295.

وهي قوله تعالى ﴿لا تدركه الأبصار﴾ ورأى أن هذه الآية صفة مدح، لأن الله قبل البعث لا تدركه الأبصار، ولا يدرك مطلقاً، لأن الإدراك يعني الإحاطة والله لا يحاط به[1].

وينتهي ابن خلدون من هذه الحجج النقلية إلى أن الشارع قد أخبرنا بالرؤية فقد ورد عنه ﷺ قوله «إننا نرى ربنا يوم القيامة كالقمر ليلة البدر، لا نضام في رؤيته» كما ثبت في الصحيح[2] وهكذا يعتمد ابن خلدون على أدلة نقلية في مثل هذا الموضوع السمعي، ولا يذكر أدلة عقلية في هذا المضمار، لأن مجاله ليس مجال العقل.

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 102 ـ 103.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 3 ص 1087.

الفصل الرابع

النبوة عند ابن خلدون

تمهيد

يبحث ابن خلدون موضوع النبوة[*] ضمن الركن الرابع من سمعيات كتاب «لباب المحصل»، كما يعرض له خلال الباب الأول من كتابه «المقدمة» ويدرس في النبوة أفكاراً متعددة مثل الغيب وكيفية إدراكه، وصنوف المدركين، وحقيقة النبوة وكيفية إدراك الوحي وغيرها من أفكار.

ويبدو وجود النبوة من خلال هذا الباب وجوداً غير متسق ولا متناسب مع غيره من الفصول السابقة عليه، حيث أن ما يسبقه من فصول تعرض لموضوعات بعيدة تماماً عن موضوع النبوة.

وقد أثار وجود النبوة في هذا الموضع انتباه الدكتور «علي عبد الواحد وافي» وعلق عليه قائلاً: «لا يكاد موضوع هذه المقدمة وملحقاتها يمت بصلة إلى موضوع هذا الباب، وكان موضعها الطبيعي الباب السادس، عند الكلام عن الإلهيات والتصوف»[1].

ويبرر الأستاذ ساطع الحصري بحث ابن خلدون للنبوة في الباب الأول، بأن هذا الموضوع لا يعد من البحوث الأصيلة التي سجلها ابن خلدون في

(*) النبوة في اللغة تعني الأخبار، والنبي هو الذي يخبر عن الله. أنظر الفيروز آبادي القاموس المحيط، مادة «نبأ» وهو الذي يعبر عن الأفكار الداخلية لا عن الهاتف الخارجي فلا يعد نبياً أنظر (prophecy—) Encylopaedia Britann.

(1) د. علي عبد الواحد وافي: المقدمة ص 398 هامش رقم 268 ب.

المقدمة عند التخطيط الأوّلي بل هو من البحوث الاستطرادية والتمهيدية التي أضافها فيما بعد[1].

ونحن نتفق معهما في أن موضوع النبوة كان لا بد أن يبحث في الباب السادس وليس في الباب الأول، حيث أن الباب السادس يبحث موضوعات علم الكلام، لكننا لا نتفق معهما على أن موضوع النبوة لا يعد بحثاً أصيلاً، ودليل ذلك أن معظم الأفكار التي بحثها ابن خلدون فيه تكاد تتكرر فيما أسموه بالبحوث الأصيلة، ليس تكرار أفكار فقط، بل في كثير من الأحيان تكرار ألفاظ، وهو ما سنتبينه فيما بعد فقد بحث ابن خلدون هذا الموضوع في الباب الثالث والخامس والسادس بالإضافة إلى الباب الأول.

كما أننا لا نوافقهم على تقسيم المقدمة إلى بحوث أصيلة وأخرى غير أصيلة، وهذا التقسيم عندهما ناتج عن تصنيفهم لابن خلدون على أنه عالم اجتماع، وأن مقدمته في علم الاجتماع، وكل ما وجد فيها من فصول تخص هذا كانت في نظرهم أصلية، وبالطبع نحن لا نوافقهم على أنه قط عالم اجتماع بل هو أيضاً فيلسوف تاريخ وله آراء في السياسة والاقتصاد بالإضافة إلى أنه عالم أصول دين.

أولاً ـ حقيقة النبوة

انقسمت آراء مفكري الإسلام في حقيقة النبوة إلى اتجاهين أساسيين:

الأول: يرى أن النبوة اكتساب، يصل إليها الإنسان عن طريق استخدام قواه العقلية، ومثّل هذا الاتجاه فلاسفة الإسلام ابتداء من الفارابي وابن سينا حتى ابن رشد.

والاتجاه الثاني: مثله متكلمو الإسلام الذين اعتبروا أن النبوة فطره واصطفاء من الله تعالى، وإلى هذا الاتجاه انتمى ابن خلدون، وقبل أن نعرض لرأيه سنشير بايجاز إلى هذين الاتجاهين:

---

(1) ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص 123.

1 ـ النبوة اكتساب

النبوة في رأي الفارابي ليست أمراً فوق الطبيعة، ولا شيئاً خارقاً للعادة، بل هي ظاهرة طبيعية كسائر الظواهر الطبيعية الأخرى، والنبي إنسان بلغت قوته المتخيلة غاية الكمال، واستطاعت أن تحفظ صور المحسوسات التي ترد عليها من الخارج، وعند النوم تتصل هذه المخيلة بالعقل الفعال، وتنعكس عليها منه صور غاية في الكمال.

وتستطيع هذه القوة المتخيلة أيضاً، إذا بلغت نهاية الكمال، أن تتلقى من صاحبها في يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، والنبي عنده إنسان «له مخيلة عظيمة يستطيع بها أن يتصل بالعقل الفعال بتوسط العقل المستفاد، فيصل إلى الوحي، ويبلغ درجة النبوة التي هي أعلى المراتب الانسانية[1] حيث بلغت فيه القوة المتخيلة والقوة العاقلة الكمال.

وتتشابه نظرية النبوة عند ابن سينا مع نظرية الفارابي في الخطوط العريضة وإن كانت عند ابن سينا أكثر تفصيلاً وتوسعاً، فقد خصص لها بعض مؤلفاته مثل رسالة «في إثبات النبوات» وضح فيها أن «النبي هو أفضل الكائنات الحية ناطقة وغير ناطقة، وإليه ينتهي التفاضل في الصور المادية»[2].

وقد وصل النبي إلى هذه الدرجة بعدما استكمل نفسه بالفعل، وحصل الأخلاق الفاضلة، وأصبح مستعداً للنبوة، وحينئذٍ كانت قواه النفسية تتحلى بثلاثة خصال هي: (أ) أنه يسمع كلام الله. (ب) ويرى ملائكته وقد تحولت على صور يراها. (جـ) ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة.

فالنبوة ـ كما يراها ابن سينا ـ ليست اختياراً إلهياً، أو أمراً فائقاً للطبيعة، بل مكتسبة يفوز بها كل من توفرت له شروطها، والنبوة ليست نتيجة لكمال القوة المتخيلة وحدها ـ كما فعل الفارابي ـ وإنما لا بد من صفاء النفس

(1) الفارابي: السياسات المدنية ص 79 ـ 80، أيضاً المدينة الفاضلة ص 104.

(2) ابن سينا: رسالة في إثبات النبوات ص 23، وأيضاً النجاة: ص 274.

(3) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ 2 ص 435.

والاستعداد لقبول الإلهام عن طريق الاتصال بالمبادئ العقلية المفارقة، والاتصال بها يأتي حدساً، حيث أن «الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الأمر، وما هو فوق الخلق والأمر فهو محتجب عن الحس والعقل، وليس حجابه غير انكشافه»[1].

2 ـ النبوة اصطفاء

وهذا مذهب المتكلمين وعلى رأسهم الأشاعرة والماتريدية وغيرهم وهم القائلون بأن الله تعالى اصطفى من عباده نبياً وأرسله إلى قوم ما، أو إلى الناس جميعاً، ولا يشترط فيه ـ أي في الارسال ـ شرطاً من الأعراض، والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات، ولا استعداداً ذاتياً من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة، على نحو ما يزعمه الحكماء، بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده، فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط[2].

وقد أخذ ابن خلدون بهذا الاتجاه، واعتبر أن النبوة اصطفاء وليست اكتساباً قائلاً: «اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً، فضلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده»[3].

والنبوة كما هي اصطفاء فهي فطرة فطرها الله لبعض البشر، ولكن مع وجود هذه الفطرة يأتي الاختيار، والاصطفاء من بين البشر لمن يكون نبياً، وفي هذا يقول ابن خلدون: إن «للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الروحانية التي فوقها»[4]. إلا أن هذه الفطرة لا يستخدمها كل البشر، بل قد يقصر عنها البعض، ويسعى إليها البعض الآخر، فيقويها ويصل بها إلى درجات متقدمة، فيكون من الأولياء.

وهؤلاء الأولياء يصلون بهذه الفطرة بعد تقويتها إلى درجة أدنى من درجات الأنبياء، الذين يصلون إلى أعلى الدرجات عن طريق اصطفاء الله لهم.

---

(1) ابن سينا: رسالة في القوى الانسانية وإدراكاتها ص 66.

(2) الجرجاني: شرح المواقف للايجي ص 545، وأيضاً أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة، تحقيق كلود سلامة. دمشق سنة 1993 جـ 1 ص 443.

(3) ابن خلدون: المقدمة: الباب الأول جـ 1 ص 398.

(4) المصدر السابق جـ 1 ص 411.

وفي معرض تحديد طبيعة هذه النفوس، يقارن ابن خلدون بين النفس النبوية وغيرها من نفوس بشرية، تحاول السعي إلى الوصول لعالم الروحانيات، أو تقتصر عن هذه المعرفة، وهو يقسم هذه النفوس إلى ثلاثة أصناف[1]:

الأول: صنف عاجز بالطبع من الوصول إلى الإدراك الروحاني، لا يدرك من الوجود إلا كل ما له علاقة بالمحسوسات، ويقع في مجالها، وينتج عنها معارف تقوم بها القوى البشرية، من متخيلة وحافظة وواهمة، وهي معارف محصورة في الفكر المرتبط بالحواس، ويمثل هذا الصنف طائفة العلماء في المعارف الطبيعية والبشرية.

الثاني: صنف يتسع إدراكه عن الأوليات الحسية، وينتقل بالحركة الفكرية نحو العالم الروحاني، ويصل إلى مشاهدات باطنية وهي وجدان، ويمثل هذا الصنف طائفة العلماء الأولياء من أهل العلوم اللدنية، والمعارف الربانية، وقد وصلوا إلى هذه المعارف عن طريق الاجتهاد والتفكير والرياضة الروحانية أي أنهم وصلوا إلى العالم الروحاني عن طريق الاكتساب، إلا أن وصولهم ليس وصولاً تاماً لأنهم لم يستطيعوا الانخلاع عن أبدانهم انخلاعاً تاماً، ويتاح لهم هذا الانخلاع التام بعد الموت.

الثالث: صنف مفطور على الانسلاخ من البشرية ـ في حالة الحياة الدنيا ـ إنسلاخاً جسمانياً وروحانياً، ويصل إلى مشاركة الملأ الأعلى من الملائكة عالمهم، وهذه المشاركة لا تتأتى باكتساب أو اجتهاد، وإنما تتم في لحظة واحدة هي لحظة الوحي.

وهذا التقسيم الثلاثي لدرجات المعرفة، يذكرنا بنفس التقسيم الذي قدمه قبله ابن سينا عندما حدد مصادرها في ثلاثة مصادر، تتنوع حسب درجات النفوس البشرية.

الدرجة الأولى: درجة الحواس، وفيها تنتقل صور الأشياء من المحسوسات الخارجية إلى النفس فتتكون المعارف الحسية.

---

(1) المصدر السابق، الباب الأول ـ جـ 1 ص 408 ـ 409.

والدرجة الثانية: درجة العقل الذي يجرد المحسوسات من العوارض المشخصة لها، وينتزع منها صوراً كلية.

الدرجة الثالثة: درجة العقل الفعال الذي يفيض على النفس الإنسانية المعرفة عندما تبلغ هذه النفس درجة تؤهلها لتقبل هذا الفيض.

والفرق بين ابن خلدون وابن سينا في ذلك، أن المعرفة في الدرجة الثالثة، وهي درجة النبوة، يصل إليها الإنسان عند ابن سينا عن طريق الاكتساب، وعند ابن خلدون عن طريق الاصطفاء.

ويفسر ابن خلدون الوصول إلى درجة النبوة تفسيراً طبيعياً، استناداً على أن العالم المشاهد تتدرج فيه عناصره، تدرجاً يقوم على أن كل نوع له درجة أعلى يتصل فيها بالدرجة التي تليها، وفي درجة البشرية، البشر على درجات يتصل أعلاهم بدرجة الملائكة الذين يعلون عليهم، وبالتالي كان للنفس البشرية استعداد للانسلاخ من البشرية إلى الملكية، فتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات، وفي لمحة من اللمحات[1] وهذه اللمحة هي لمحة الوحي.

ويعتبر ابن خلدون أن الأنبياء هم من يملكون ـ بالفطرة ـ قدرة الانسلاخ من البشرية إلى الملكية في حالة الوحي، والتي هي «فطرة فطرهم الله عليها، وجبلة صورهم فيها، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه، ما داموا ملابسين لها بالبشرية. . . وركز في طبائعهم رغبة في العبادة. . . فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاءوا بتلك القدرة التي فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة»[2].

ويؤكد ابن خلدون بهذا على أن النبوة فطرة للنفوس البشرية، يصطفى بها الله من يشاء من عباده، ليجعله نبياً دون اكتساب أو اجتهاد، ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات، ولا من الأفعال البدنية، كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور، وإنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة[3].

---

(1) د. محمود السعيد الكردي: ابن خلدون مقال في المنهج التجريبي ص 139.

(2) ابن خلدون: المقدمة ـ الباب الأول جـ 1 ص 409.

(3) المصدر السابق جـ 1 ص 261.

أو كما يقول في موضع آخر «نفوس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لها خاصة تستعد بها للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عليهم السلام عن الله سبحانه وتعالى[1]».

وهذا ما يميز الأنبياء من الأولياء، فالأولياء يصلون إلى هذا من طريق الفطرة وتكميلها بالاجتهاد والرياضة، فتكون معرفتهم ووصولهم بالاكتساب، أما الأنبياء، فيصلون عن طريق الفطرة والاصطفاء فيكون وصول الأولياء ناقصاً، ويكون وصول الأنبياء تاماً، حيث أن ابن خلدون ـ كما سنرى فيما بعد ـ يعتبر الفطرة إذا دخلت عليها الصناعة، نقصت، وإذا تركت بطبيعتها كانت أفضل.

ثانياً ـ ضرورة النبوة

اختلف المفكرون حول ضرورة النبوة بناء على اختلافهم في نظرية المعرفة وحدودها، وقدرة العقل على المعرفة، وقد تساءلوا هل يجوز عقلاً أن يرسل الله إلى الناس رسولاً منهم، يتكلم بلسانهم ويبلغهم رسالته؟ أم أن في العقل قدرة على معرفة كل ما يأتي به الرسل؟ وقد تراوحت الإجابة على هذا إلى ثلاثة اتجاهات:

1 ـ النبوة غير ضرورية

انتشرت في القرنين الثالث والرابع الهجريين موجة طاغية من الإلحاد، بلغت ذروتها على يد زعيمين من أكبر زعماء الفكر الإلحادي في الإسلام، هما أبو الحسين بن الراوندي (ت 245) وأبو بكر بن زكريا الرازي (ت القرن الثالث الهجري).

ينسب إلى ابن الراوندي مؤلفات نقد فيها النبوة، وقال عنها إنها نوع من العبث، ومهمة لا طائل من ورائها، فذكر في كتاب له بعنوان: «الزمرذة» رفضه للنبوة اعتماداً على كفاية العقل في المعرفة، فالعقل أعز ما يملكه الإنسان، وهو السبيل الوحيد للمعرفة، وهو الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء، بل

(1) المصدر السابق: الباب السادس جـ 3 ص 1149.

إن الرسول نفسه قد شهد بسمو العقل، والعقل هو الذي يمتحن قيمة النبوة، فإما أن تتفق مع العقل، فحينئذٍ لا لزوم لها، وإما أنها تتناقض وإياه، فتكون حينئذٍ باطلة.

وقد نسب ابن الراوندي هذه النظرية إلى البراهمة قائلاً: إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا، وعند خصومنا، أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجْله صح الأمر والنهي، والترغيب والترهيب، فإن أتى الرسول مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح، والايجاب والحظر، فساقط عند النظر في حجته، وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ، وإن جاء بخلاف ما في العقل من التحسين، والتقبيح، والإطلاق والحظر، فحينئذٍ يسقط عنا الإقرار بنبوته[1].

فقد كان المعروف عن البراهمة في هذا العصر أنهم ينكرون النبوة، وبعث الرسل، وينفون إمكان ذلك، معتمدين في هذا على كفاية العقل في معرفة ما سيأتي به الرسل، وهذا ما يذكره عنهم القاضي عبد الجبار قائلاً: إنهم «انكروا النبوة قائلين بأن الرسول إذا كان يأتي بما يوافق العقول فقد استغنى بالعقل عن الرسول، وإذا كان يأتي بما يخالف العقول، فكيف ينزل الله أحكاماً تخالف المعقول، وعادة ما يأتي الرسل بما يخالف العقول، مثل طقوس معينة في العبادات، أو تبيح ما يحظره العقل، كذبح البهائم، فكيف يجب بالسمع ما يكره بالعقل، إنه لا يجوز في الحكمة الإلهية أن يبعث الله رسولاً»[2].

وفي هذا العصر أيضاً ظهر أبو بكر الرازي، الذي رفض ضرورة النبوة اعتماداً على كفاية العقل، فالنبوة لا يقوم لها أساس، بل تؤدي إلى استحالات

(1) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة 1945 ص 100، 101، وأيضاً بول كراوس: مقالة عن كتاب «الزمرذ» لابن الراوندي، مجلة الأديب ـ بيروت سنة 1943 مجلد 2 جـ 9 ص 30 ـ 31.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 15 «التنبؤات والمعجزات» تحقيق الأستاذ محمود الخضري ود. محمود قاسم ـ القاهرة سنة 1965 ص 106، وشرح الأصول الخمسة ص 564. وانظر أيضاً الباقلاني: التمهيد، تحقيق مكارثي ص 104 والبزدوي: أصول الدين ص 91.

عقلية وأخرى تاريخية، ويعتمد ثلاثة أسباب. يرفض على أساسها فكرة بعث الأنبياء.

أ ـ السبب الأول: أن العقل وحده يكفي لمعرفة الخير والشر، فلا ضرورة إذاً لارسال أناس يختصون بهذا الأمر من جانب الله، ويؤيد هذا أن الرازي قد مدح العقل قائلاً: «إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل، وحبانا به، لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا، وأن أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا... وعلينا أن لا نحطه عن رتبته، ولا ننزله عن درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً ولا هو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور اليه ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه[1].

ب ـ السبب الثاني: أن النبوة تعني اختصاصاً لأحد البشر دون بقيتهم، وهذا لا معنى له ـ فيما يرى الرازي ـ لأن البشر متساوون في العقل والفطنة والتفاوت يأتي من تنمية هذه المواهب وتوجيهها، فيقول: «من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك؟»[2].

ج ـ السبب الثالث: أن الأنبياء يأتون بأقوال متناقضة فيما بينهم، فإذا كان مصدرهم واحداً وهو الله، فيما يقولون، فإنهم لا ينطقون عن الحق، وقد ذكر الرازي هذا السبب في كتابه «مخاريق الأنبياء»، مشيراً إلى التناقض بين الأديان بعضها وبعض بحيث لا يصح الإيمان بينها، وبين هذا التناقض من وجهة نظره، بأن عيسى قد زعم «أنه ابن الله وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس، وزعم محمد أن المسيح لم يقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك، وتزعم أنه قتل وصلب.

وقد ناقش أبو بكر الرازي في هذه الأفكار معاصره الداعية الإسماعيلي

---

(1) أبو بكر الرازي: الطب الروحاني، ضمن رسائل فلسفية للرازي، تحقيق بول كراوس، مصر سنة 1939 جـ 1 ص 17 ـ 18 وأيضاً د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد ص 202.

(2) أبو بكر الرازي: رسائل فلسفية ص 204 ـ 205.

«أبو حاتم الرازي» (ت 22 ق هـ) صاحب كتاب «أعلام النبوة»[1] ونقده في كل ما قاله من آراء، كما نقده في عصره، والعصور التالية، كثير من مفكري الاسلام مبينين فساد حججه وحجج ابن الراوندي.

2 ـ النبوة جائزة

ذهب إلى هذا الاتجاه عدد كبير من المتكلمين، مثّل أغلبهم اتجاهات أهل السنة من أشاعرة وماتريدية، فقالوا بإمكانها عقلاً مع عدم جواز وجوب شيء على الله وهذا ما عبر عنه البزدوي قائلاً: اتفق أهل التوحيد «أن بعث الرسول جائز عقلاً، وقد بعث الله تعالى الأنبياء والرسل، والأقرار بهم واجب شرعاً»[2] ودليله على ذلك لعامة أهل الأديان «أن بعث الرسل في الشاهد غير مذموم، بل هو ممدوح... فيكون بعث الرسل من الله تعالى وأمر عباده محمود، ولا يكون مذموماً»[3].

ويتوقف أصحاب هذا الاتجاه عند بيان جواز بعث الله للرسل، دون بيان أهمية ذلك وفائدته، بل يكتفون بأن الرسل محمودون، وبالتالي كان بعثهم شيئاً محموداً.

3 ـ النبوة ضرورية

ذهب إلى هذا الاتجاه طوائف متعددة، ينتمون إلى فرق مختلفة، منهم معتزلة وأشاعرة وفلاسفة، والى هذا الاتجاه ينتمي ابن خلدون، وعلى الرغم من اتفاق هؤلاء في ضرورة النبوة، إلا أنهم اختلفوا في أسباب هذه الضرورة تبعاً لاختلاف أفكارهم.

ربط المعتزلة فكرة ضرورة بعث الأنبياء بفكرهم وفلسفتهم، فربطوها بفكرة العدل الإلهي، والصلاح والأصلح، واللطف الإلهي، وغيرها من أفكار

---

(1) أنظر هذه المناظرة في رسائل فلسفية للرازي ـ تحقيق بول كراوس ـ الذي ذكر فصولاً مستخرجة من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي ص 291 وما بعدها.

(2) البزدوي: أصول الدين، ص 90، الشهرستاني: نهاية الأقدام ص 417 وأيضاً أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة جـ 1 ص 453.

(3) البزدوي: أصول الدين ص 91.

فوجود الرسل تتم به صحة التكليف، ومن ثم يتم الحساب من ثواب وعقاب، لأن من العدل الإلهي ألا يحاسب البشر إلا بعد أن يبلغهم أوامره ونواهيه، عن طريق الرسل، فيحق عليهم الحساب.

ولما كان الله عادلاً، فهو لطيف بعباده، يختار لهم ما هو أصلح، فإذا كان في بعث الأنبياء صلاح للبشر، وجب على الله إرسالهم، لطفاً منه بالمؤمنين، ومن هنا صرح القاضي عبد الجبار بقوله: «قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت»[1] وأضاف «إن البعثة لا بد أن تكون لطفاً للمكلفين»[2].

وذهب إلى نفس الرأي، في ضرورة بعث الأنبياء، فخر الدين الرازي الذي اعتبر أن الله قد بعث الرسل لقطع الحجة، كما جاء في قوله تعالى **﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾** (سورة النساء آية 165). وأن الطاعة يمكن أن تعرف بمقتضى العقل ولكن كيفية الطاعة غير معلولة لنا، فوجب إرسال الرسل لقطع العذر حتى إذا بيّن الأنبياء كيفية الطاعة بالشرائع زالت أعذار لناس[3].

ثالثاً - وظائف النبي ومهام النبوة

أما ابن خلدون فيرى ضرورة النبوة اعتماداً على ما يتحقق من وجودها من فوائد اجتماعية، وأخلاقية، وسياسية، وعلمية، ودنيوية وأخروية، وهذه الفوائد، قد يستطيع العقل أن يصل إلى بعضها، إلا أنه قاصر عن الوصول إلى جميعها، فاحتاج إلى من يعينه عليها، فكان النبي، وكانت هناك ضرورة لوجوده.

فالإنسان هو الكائن العاقل، الذي يستخدم عقله في المعرفة، إلا أن هذا العقل فيما يرى ابن خلدون قاصر عن إدرك كل الحقائق، وبالتالي جاء له الشرع ليدله على ما يقصر عنه العقل، وكان النبي ممثلاً لهذا الشرع، فيقول ابن خلدون: «وفوائد البعثة إنما فيما يستقل العقل بإدراكه... أما فيما لا يستقل العقل به فنعرف ما لا يتوقف فعله عليه»[4].

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 564
(2) المصدر السابق ص 573.
(3) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ص 768.
(4) ابن خلدون: لباب المحصل ص 113.

ويحدد ابن خلدون هذه الفوائد إجمالاً بأنها قد تعين الإنسان على معرفة الله، عندما تحدد له صفاته التي لا يستطيع بالعقل معرفتها، أو معرفة الحسن والقبح، أو إزالة خوف المكلف، أو معرفة طبائع الأدوية ودرجات الفلك، أو إزالة التنازع الناشئ عن الاجتماع، أو عن فرض الشرائع، والتعصب لها، أو لتعليم الصنائع والأخلاق السياسية.

وهذه الفوائد التي يذكرها ابن خلدون من البعثة، هي التي يصنفها على اعتبار أنها وظائف للنبي، ويمكن تفصيلها بأنها فوائد قد تندرج تحت فوائد علمية، وأخرى اجتماعية أو سياسية، وثالثة أخلاقية ورابعة دينية، ووظائف أخرى عديدة.

1 ـ الوظيفة العلمية: يشير ابن خلدون إلى أن الأنبياء قد يعرفوننا بطبائع الأدوية ودرجات الفلك، حيث أن هذه المعرفة لا تتم إلا بالتجربة[1].

إلا أنه يجب الانتباه إلى حقيقة مهمة، وهي أن ابن خلدون على الرغم من تصريحه بما للأنبياء من فائدة علمية، إلا أنه لم يقصر العلم ومصدره على الأنبياء، بل العلم عنده له موضوعه ومنهجه وتتطوراته بحيث لا يمكن اقتصار معرفته على ما ذكره الأنبياء.

بل لابن خلدون موقف من الطب النبوي، يبين لنا حقيقة هذه المسألة حيث يعتبر أن ما ذكر عن النبي من آراء ووصفات طبية لا تدخل في مجال الوحي، بل هي من الاجتهادات والمعارف السائدة في عصره، فيقول: «وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص، متوارثاً من مشايخ الحي وعجائزه، وربما يصح منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي، ولا على موافقة المزاج، وكان عند العرب من هذا الطب كثير... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء.. فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات... فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث الصحيحة على أنه مشروع... اللهم إلا إذا استعمل على جهة التبرك... فيكون له أثر عظيم في النفع، وليس ذلك في الطب

---

(1) المصدر السابق ص 114.

المزاجي وإنما هو من آثار الكلمة الإيمانية»[1].

2 ـ **الوظيفة الأخلاقية**: يرى ابن خلدون أن الإنسان لا يستطيع بعقله وحده التفرقة بين الخير والشر، أو الحسن والقبح، وإنما يحتاج العقل إلى الشرع لمعرفة هذه الأمور، ومن أجل هذا نقد المعتزلة الذين صرحوا بإمكان المعرفة اعتماداً على العقل وحده، وجعلوه المعيار، فقالوا بالحسن والقبح العقليين، أما ابن خلدون، فهو ـ مثل كل الأشاعرة ـ يرى أن الإنسان يحتاج إلى الشرع والأنبياء لكي يرشدوه إلى ما هو حسن وما هو قبيح لأن المعيار عندهم هو الشرع، وليس العقل، وسوف نشير إلى هذا فيما بعد ـ في فصل الإنسان.

3 ـ **الوظيفة الدينية**: يبين ابن خلدون أن للأنبياء فائدة دينية، وهي إرشاد البشر إلى طريق الصلاح في الدنيا، للفوز في الآخرة، عن طريق العبادات الصحيحة، والاعتقادات السليمة، فللأنبياء فائدة للبشر تتمثل في أنهم «يعرفونهم بمصالحهم، ويحرضونهم على هدايتهم، ويأخذون بحجزائهم عن النار، ويدلونهم على طريق النجاة»[2] والنجاة المقصودة هنا هي النجاة «من شقاء هذا المعاد، لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة، وعدم معرفتنا بذلك وتمام لطفه بنا في الإيتاء بذلك، وبيان الطريقين وأن الجنة للنعيم وجهنم للعذاب»[3].

وقد أشار بعض الفلاسفة إلى ضرورة وجود الأنبياء، بناء على هذه الوظيفة، ومنهم ابن سينا الذي رأى أن واجب النبي أن يخاطب العامة في الأمور الدينية بما تقوى عقولهم على فهمه، فعلى النبي «أن يسن للناس في أمورهم سنناً بإذن الله وأمره ووحيه وإنزال الروح القدس عليه»[4] كما يجب عليه أن يشرع لهم من الأفعال ما يقربهم من الله ويعود عليهم بالنفع في الدارين.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس، جـ 3 ص 1143 ـ 1144.

(2) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 399.

(3) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1076.

(4) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ 2 ص 41، 42.

أما الإنسان وحده فلا يستطيع أن يصل إلى هذا، لأن ليس كل البشر «بميسر له في الحكمة الإلهية، بل يجب أن يعرضهم جلاله وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي عندهم جليلة وعظيمة... وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصور كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، أما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً»[1].

4 ـ **الوظيفة الاجتماعية والسياسية**: حددها ابن خلدون بناء على أن الإنسان حيوان مدني، يعيش مع آخرين يشاركونه حياته ويلبون له ضرورياته، كما يؤدي لهم بعض الأعمال، وقد تكون في هذه المشاركة عوامل تطاحن وتصارع مصالح، فيأتي النبي بشريعة الله ليحكم بين الناس، ومن هنا كانت السياسة والملك هي «كفالة للخلق وخلافة لله في العباد، لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع، وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان»[2].

وقد أخذ بهذه الوظيفة من قبل ابن خلدون فلاسفة ومفكرون، فقد أخذ بها الفارابي، عندما رأى أن المدينة الفاضلة هي التي يحكمها رئيس، فاضل، وهو في نظره النبي الحكيم، «فإن الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه، وإنما يقدر الأفعال، والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي»[3].

والرئيس الأول عند الفارابي هو النبي، الذي يدبر «المدينة أو الأمة والأمم بما يأتي به الوحي من الله تعالى»[4].

وهذه الوظيفة هي التي أخذ بها أيضاً ابن سينا، عند حديثه عن ضرورة النبوة، حيث أن الأنبياء يحققون للمجتمعات حاجات ضرورية، ولا تستقيم أمور الحياة إلا بهم، والسبب في ذلك أن الإنسان يختلف عن الحيوان في أنه

---

(1) المصدر السابق، جـ 2 ص 443، وأيضاً النجاة ص 305.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب الثاني جـ 2 ص 505.

(3) الفارابي: كتاب الملة، تحقيق د. محسن مهدي ـ نشر دار المشرق، بيروت جـ 1 ، سنة 191 ص 44.

(4) المصدر السابق ص 64.

لا يستطيع العيش وحده بدون شريك يعينه على ضرورات حاجته، ولهذا اضطر إلى عقد المدن والاجتماعات، وهذه المشاركة تستلزم المعاملة، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة من إنسان يخاطب الناس ويلزمهم بها، وقد أشار إلى هذا بقوله: «لا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركته ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل. . . ولا بد من أن يكون إنساناً ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن. . . فواجب إذن أن يوجد نبي»[1].

وأخذ بهذا أيضاً ابن رشد، فرأى للنبوة فائدة اجتماعية وسياسية، فالمشرع عنده وازع اجتماعي، والإيمان بالرسل من الشرع، وبما أن الشرائع مبادئ للسلوك الحسن في الحياة، فيجب الاعتقاد بكل ما جاءت به الشرائع من أجل هذا الوازع، الذي هو السبيل الوحيد لإصلاح البشرية.

وقد أشار أحد المعاصرين لابن خلدون إلى نفس هذه الوظائف التي من أجلها يبعث الرسل، وهذا المفكر هو ابن الخطيب، الذي كانت بينه وبين ابن خلدون مراسلات ولقاءات، فقد ذكر أن الإنسان حيوان مدني يشارك غيره، وتتطلب هذه المشاركة معاملة وأخذ وعطاء، وأن هذه المشاركة تتطلب وضع شروط عدل وسنة، ولا بد لتلك السنة والحكم والعدل من بيان ومعدل يلزم به، ووجود هذا الإنسان ضروري ليصلح حال البشر، بما يسن لهم من شرائع، «فواجب أن يوجد نبي، وأن يكون إنساناً، يعرفهم أن لهم إلهاً واحداً، قادراً عالماً بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع، وأن يخبرهم أنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقي، ويقرر لهم أمر المعاد على الوجه الذي يتصورونه، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب لهم الأمثال في السعادة والشقاوة بما يفهمونه، ويحدد لهم أوجه العبادات وغيرها»[2].

ومن أجل ما يتأتى من وجود الرسل من تحقيق فوائد، لما يقومون به

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2 ص 441 ـ 442 وأيضاً النجاة ص 304.

(2) ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق محمد الكتاني نشر دار الثقافة بالمغرب. بيروت ط 1 سنة 1970 ص 284 ـ 286.

من وظائف من أجل صلاح البشرية، نادى ابن خلدون وغيره بأن النبوة واجبة وضرورية.

رابعاً - أنواع النبوة

يفرق ابن خلدون في النبوة بين طائفتين، الأنبياء غير الموحى إليهم، والأنبياء الموحى إليهم، الأولون هم رتبة الأنبياء غير المرسلين، والثانية هي حالة تمثل الملك رجلاً يخاطبه، وهذه هي رتبة الأنبياء المرسلين[1].

وقد اتفق أغلب المتكلمين على التفرقة بين الأنبياء والرسل، فالرسول هو الذي يتتابع عليه الوحي، ويأتي بشريعة أو ينسخ شريعة، ومن ثم فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، والرسول هو من نزل عليه الوحي من الله على لسان ملك، وكان مؤيداً بالمعجزات الخارقة للعادة، والأنبياء في تاريخ البشرية يعدون بالآلاف، على حين أن الأنبياء ينحصرون في الثلاثمائة وأكثر بقليل.

فالرسول لا يكون إلا نبياً، والنبي قد لا يكون رسولاً، والرسول هو من أرسله الله إلى قومه ليدعوهم إلى الإيمان، ويعلمهم الشرائع، ومن هنا كانت للرسول رسالة هي «شريعة والنبي من لم يرسل الله تعالى إليه جبريل، وليس له شريعة، ولكن الله تعالى ألهمه أن يدعو الناس إلى الإسلام، ويريه في المنام ذلك»[2].

وهذه التفرقة هي عينها أخذ بها أيضاً الفلاسفة في التفرقة بين النبي والرسول، فيفرق الفارابي بينهما بقوله: «الفرق بين الرسول والنبي، أن الرسول الشارع، والنبي الحافظ شريعة غيره، والرسول يعم البشر والملك»[3].

أما المعتزلة، فمنهم من لا يسلم بهذه التفرقة، ويرون أن الرسول والنبي تعني نفس الشخص، فها هو القاضي عبد الجبار يرى أنه «لا فرق في الاصلاح

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 409.

(2) البزدوي: أصول الدين ص 222.

(3) الفارابي: من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة تحقيق د. محسن مهدي ضمن كتاب الملة ونصوص أخرى ص 97.

بفين الرسول والنبي. . . والذي يدل على إتفاق الكلمتين في المعنى، هو أنهما يثبتان معاً، ويزولا معاً في الاستعمال، حتى لو ثبت أحدهما ونفى الآخر لتناقض الكلام»[1].

أما الأساس الذي اتخذه ابن خلدون للتفرقة بين الأنبياء والرسل، هو وجود الوحي للرسول وعدم توافره للنبي، وبالتالي كانت مرتبة الرسل أعلى من مرتبة الأنبياء، فكلاهما يأتي النبأ والخبر، ولكن أحدهما يأتي على شكل رؤيا والهام، وهو النبي، والثاني يأتي بصورة واضحة ممثلة في الوحي الذي يلقى عليه كلاماً واضحاً بيناً، فكان الأول وهو النبي «يسمع دوياً كأنه رمز من الكلام، يأخذ منه المعنى الذي ألقى إليه، فلا يـقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه[2]، أما الثاني، وهو الرسول، يتمثل له الملك ـ الذي يلقى إليه ـ رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله.

ويصف ابن خلدون كيفية إدراك الوحي معتمداً على بعض الأحاديث، فيصف هذا الإدراك بقوله: «قال ﷺ وقد سئل عن الوحي: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليَّ فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً، فيكلمني فأعي ما يقول[3]، وفي هذا الحديث تصور لما قصده ابن خلدون من النبوة والرسالة، فالنبوة علامتها أن يأتي إلى النبي إلهاماً، والرسالة علاماتها أن يأتي الوحي للرسول، وبالتالي صح أن يكون كل رسول نبياً وليس كل نبي رسولاً.

والنبي في حالة تلقيه للوحي يكون في حالة نفسية وجسدية بالغة الصعوبة، يفسرها ابن خلدون بسبب خروج النبي في هذه الحالة من البشرية إلى الملكية، ويعتمد على أقوال وردت عن السيدة عائشة ـ ض ـ قالت: «كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه جبينه ليتفصد عرقاً».

وقد ورد في القرآن وصفاً لصعوبة تلقي الوحي على النبي ـ قال الله تعالى ﴿**إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلا**﴾ (سورة المزمل آية 5). وقد وصفه

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 567 ـ 568.

(2) ابن خلدون: المقدمة: الباب الأول جـ 1 ص 409.

(3) المصدر السابق ص 346 ـ 357، والحديث أخرجه البخاري في باب بدء الوحي.

الرسول ﷺ بأنه قد يدركه من الشدة ما لا يعبر عنه، وذكر في الحديث أنه «كان مما يعالج من التنزيل شدة»[1].

ويبرر ابن خلدون الصعوبة التي يلقاها النبي في حالة إدراك الوحي أنها تعود إلى أن الوحي هو انتقال للنبي من حالة بشرية إلى حالة ومرتبة أعلى، ليتلقى الوحي، فيحدث عنه شدة من مفارقة الذات ذاتها، وانسلاخها عنها من أفقها إلى الأفق الآخر الأعلى، وهذا هو معنى اللغط الذي عبر به في مبدأ الوحي، حين قال: «فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني، فقال: اقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، وكذا ثانية وثالثة «كما ورد في الحديث»[2].

وهذا التصور لكيفية إدراك الوحي عند القائلين بأن النبوة اصطفاء يختلف عن كيفية إدراك الوحي عند القائلين بأن النبوة اكتساب، لأن في الاكتساب يتدرج النبي في مراحل الترقي وبالتالي لا تحدث له الصعوبة التي تحدث عند القائلين بالاصطفاء، ومن القائلين بالاكتساب، كان ابن سينا وقبله الفارابي، اللذان اتفقا على أن النبوة اكتساب، تأتي عن طريق ترقي القوى المتخيلة والعاقلة الناطقة حتى تستطيع أن تتصل بالعقل الفعال وتصير عقلاً بالفعل، ويصف ابن سينا كيفية هذا الإدراك بأن الله لا يزود النبي بالعبارات الصحيحة ولا بأحاديث النفس، وإنما يكون بفيضان العلوم من الله على لوح قلب النبي، وهنا تأتي قوة التخيل فتتلقى ذلك كله، وتتصوره بصور الحروف والأشكال فيسمع كلاماً منطوقاً ويرى شخصاً بشرياً، فذلك هو الوحي لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان. فيتصوره في نفسه الصافية[3].

فقد قسم ابن سينا العقل الإنساني إلى عدة درجات جعل أحد درجاته ما يسمى بـ «العقل القدسي» الذي يصفه بأنه من جنس العقل بالملكة، وان كان مقصوراً على فئة خاصة من البشر هم الأنبياء، الذين يتعرفون على الإدراكات

---

(1) نص الحديث الصحيح كما ورد في البخاري في باب بدء الوحي «حدثنا موسى بن إسماعيل قال .... عن ابن عباس» كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدة» وأنظر أيضاً المقدمة جـ 1 ص 400 ـ 410.

(2) ابن خلدون: المصدر السابق جـ 1 ص 410.

(3) ابن سينا: الإشارات ق 4، النمط العاشر ص 853، الرسالة العرشية ص 12 وأيضاً رسالة في إثبات النبوات ص 124.

العقلية والصور المتخيلة ويصل الإنسان بهذا العقل إلى أمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام[1]» تكون هذه الأمثلة هي الوحي.

ويرى ابن خلدون أن إدراك الوحي غاية في الصعوبة عند بدء نزوله، ولكن بتكرار التنزيل وكثرته يعتاده النبي ويصير أكثر يسراً وسهولة «وقد يفضي الاعتياد بالتدريج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله»[2].

ويضرب ابن خلدون أمثلة على صحة ما يقول مستشهداً بأن القرآن وصوره وآياته كانت أقصر عند النزول في مكة، وان الصور والآيات الطويلة قد نزلت في المدينة عندما اعتاد الرسول الوحي «فالوحي عندما نزل في مكة كان ينزل فترات قصيرة فتنزل سورة قصيرة أو بعض سورة، أو آية مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحى والفلق، أما في المدينة فكان الوحي ينزل بوقت أطول، ففيه نزلت آية الدين»[3].

خامساً ـ علامات النبوة

قد يطرح البشر تساؤلاً عن كيفية العلم بأن هذا الإنسان مرسل من ربه؟. وإجابة هذا التساؤل تستوعب مجموعة كبيرة من الدراسات المستفيضة في البحث، وتحديد علامات النبوة.

فقد ذهب المفكرون إلى ضرورة (البينة) أي وجود العلامات، ليعلم الناس أنه نبي صادق، ولكنهم اختلفوا في تحديد هذه العلامات، بين الاكتفاء بالمعجزات، والاصرار على وجودها، على حين ذهب البعض الآخر ومنهم المعتزلة والخوارج والكرامية من المتكلمين وابن رشد من الفلاسفة إلى أن صدق النبي وحده كاف لمعرفته والإيمان به، دون حجة أو بينة أو معجزة.

أما ابن خلدون، فقد وضع مجموعة من العلامات، أغلبها علامات متفق عليها مع أهل السنة، وإن كان من بين هذه العلامات علامة أو دليل انفرد به

(1) ابن سينا: النجاة ص 167.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول، جـ 1 ص 410.

(3) سورة البقرة الآية 282، وهو أطول آية في القرآن وتشغل وحدها صفحة وثلاثة أسطر من الصفحة التالية لها في المصحف.

وحده، وهو ناتج عن نظريته الخاصة في العصبية والعمران.

1 ـ الوحي

وهي العلامة الأولى التي يضعها ابن خلدون لمعرفة النبي[1]، ولا أعلم كيف اعتمد على وجود هذه العلامة دليلاً على النبوة، حيث قد فرق من قبل بين الأنبياء الموحى إليهم والأنبياء غير الموحى إليهم؟

وهذه العلامة تعد أساسية في معرفة النبي عند ابن رشد، لأنه لا يأخذ بعلامة المعجزات والخوارق، بل يرى أن المعجزات لا يمكن أن تدل على نبوة النبي، وعليه فإن الرسول عنده هو من جاء بالوحي من عند الله، لا من ظهرت على يديه الخوارق فقط، ولكن إذا اقترنت الخوارق بالوحي تعزره وتؤيده، أما إذا أتت منفردة فلا تدل على نبوة، لأن الخوارق لا تدخل في اختصاص الأنبياء، وأن مهمتهم تنحصر باتيان شريعة صالحة، ومن هنا فقد رفض الاتجاه الكلامي في إقامة البرهنة على بعث الرسل على أساس القول بالمعجزات[2].

2 ـ العصمة

وهي العلامة الثانية من علامات النبوة، يعرفها ابن خلدون بقوله: «فالعصمة حصول ملكة الصفة في النفس، مع العلم بالثواب والعقاب، وتتابع البيان من الله ـ عزّ وجلّ ـ وخوف المؤاخذة»[3] فهي صفة تصير ملكة يمتلكها النبي وليس أخلاقاً مكتسبة، والمعصوم هو من يمتنع منه فعل القبيح بخاصية في نفسه أو بدنه أو بمعنى عدم القدرة عليه أو يخلق فيه مانع من الفعل[4].

وقد أخذ بهذه العلامة الجاحظ من المعتزلة، والغزالي في المنقذ من الضلال، وهما يستدلان على أحوال النبي قبل النبوة بها، كما تدل على النبوة

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 399.

(2) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف ط 1 سنة 1979، ص 349.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 115.

(4) المصدر السابق نفس الصفحة.

بعدها أيضاً، ذلك أنه ـ عليه السلام ـ لم يكذب قط، لا في مهمات الدين، ولا في مهمات الدنيا، ولو كذب لاجتهد أعداؤه في الأخبار بها، من هنا كانت صفات العصمة فيه علامة على نبوته «فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه الصلاة والسلام من أعظم الدلائل على نبوته»[1].

ويفسر ابن خلدون صفات العصمة ويحددها بأن صاحبها يتحلى بالعبادة والصدق والعفاف، كما يتحلى بـ «الخير والزكاة ومجانبة المذمومات والرجس أجمع، وهذا هو معنى العصمة، وكأنه مفطور على التنزه عن المذمومات. . . كأنها منافية لجبلته»[2].

وقد اختلف المتكلمون في وقت امتلاك النبي للعصمة، وتساءلوا هل تجب العصمة بعد البعثة فقط، أم بعدها وقبلها أيضاً؟ وتساءلوا كذلك عن حدود العصمة، هل هي للكبائر فقط، أم للكبائر والصغائر معاً؟

أجمعت الأمة الاسلامية على أنه لا يجوز على الأنبياء التحريف أو التغيير في جميع الأحكام والشرائع، لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يمكن الاعتماد على شيء من الشرائع، ولكن فرق المسلمين قد اختلفت بصدد حدود العصمة.

المعتزلة:

أجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يبعث الله نبياً يكفر، ويرتكب الكبيرة، فالرسول «لا بد أن يكون منزهاً عن المنفردات جملة كبيرة أو صغيرة»[3] وقالوا: إنه قد يجوز على الأنبياء فعل الكبيرة قبل البعثة، وإن كان منهم من لا يجوز أن يفعلها النبي قبل البعثة ولا بعدها، ومن صرح منهم بها قبل البعثة مثل أبو علي الجبائي» فإن كلامه في مواضع، يقتضي أن يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة، وإن كان لا يجوزها بعدها»[4]، أما الصغائر، فقال المعتزلة إنها تجوز على الأنبياء، إذا كانت عن طريق السهو أو النسيان،

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 565.
(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول، جـ 1 ص 400.
(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 226 ـ 227.
(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 573.

ويشرط أن تكون صغائر بعيدة عن الرسالة، أما فيما عدا هذه الرسالة فهو غير معصوم، ودليل هذا أن الله قد عاتب محمداً في سورة عيسى، وفي قصة الأسارى ببدر[1].

الشيعة:

إختلفوا في مسألة عصمة الأنبياء إلى فرقتين:

أ ـ الفرقة الأولى، وهم أكثرهم من الإمامية، فقالوا: يجوز على الرسول أن يعصي الله، وأن النبي قد عصى في أخذ الفداء يوم بدر، وهذا قول هشام بن الحكم.

ب ـ والفرقة الثانية، ترى أنه لا يجوز على الرسول أن يعصي الله عزّ وجلّ[2] فلا يجوز منهم فعل الكبيرة ولا الصغيرة، لا بالعمد ولا بالتأويل ولا بالسهو ولا بالنسيان من أول العمر حتى آخره، والعصمة عندهم لا تشمل الأنبياء فقط، بل تشمل أيضاً الأئمة كما سنرى في فصل الإمامة.

أهل السنة (أشاعرة وماتريدية):

ذهب أهل السنة إلى أن الأنبياء معصومون بعد البعثة من الذنوب كلها، ما عدا السهو والخطأ وجائز عليهم الذنب قبل البعثة.

ابن خلدون:

يعرض ابن خلدون في كتاب «لباب المحصل» أهم الطوائف التي بحثت أمر العصمة فيعرض لآرائهم ويرد عليها مبيناً فساد حججهم، مدللاً على ذلك بحجج نقلية في أغلب الأحيان، وسنعرض بايجاز لأهم انتقاداته[3]:

أ ـ يرى ابن خلدون أن العصمة تجب للانبياء من الكفر كله، وبشكل مطلق قبل البعثة وبعدها، وبناء على هذا الرأي يرفض آراء فرقة الفضلية، وهي

---

(1) الخياط: الإنتصار ص 94.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 48 ـ 49.

(3) أنظر: لباب المحصل ص 115 ـ 116.

من الخوارج، لأنهم قالوا: بجواز صدور المعاصي عن النبي، كما يرفض رأي الشيعة، التي أباحت أن تصدر المعاصي عن النبي كنوع من التقية، أي الخوف من الأذى لو صرح بدعوته، ولذا يلجأ إلى إظهار عكس ما يبطن حتى لا يؤذى.

وقد أورد الجرجاني آراء هذا الاتجاه قائلاً: «إن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليه - أي النبي - الذنب، وكل ذنب عندهم كفر، فلزمهم تجويز الكفر... وجوز الشيعة إظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك، لأن إظهار الإسلام حينئذٍ إلقاء النفس في التهلكة»[1].

ويرفض ابن خلدون هذا الرأي معتمداً على قوله تعالى على لسان نبيه «فاتبعوني» فالنبي قدوة لتابعيه، ولو صدرت عنه المعاصي والكفر تقيه لتبعه الناس، كما أن فكرة التقية هي إحدى الأفكار الشيعية المهمة، وهي مرفوضة من جانب ابن خلدون، يرفضها ضمن ما يرفض من آراء هذه الفرقة، بل ينقدهم فيها، كما سنرى في فصل الإمامة ويرى أن ارتكاب النبي للكفر ربما يؤدي إلى عدم معرفة النبي.

ب - يذهب ابن خلدون إلى أن النبي معصوم قبل البعثة من الكبائر كلها، إلا أن هذا الاتجاه قد رفضه ابن فورك من الأشاعرة، وفرقة من الحشوية، مستدلين على صحة رأيهم بقوله تعالى **﴿ووجدك ضالاً﴾** (جملة من آية 7 سورة الضحى) والضلال هو الكفر، وقد كان للأنبياء قبل البعثة ثم هداهم الله بالإيمان.

ويرفض ابن خلدون هذا الرأي مستدلاً عليهم بقوله تعالى: **﴿إن جاءكم فاسق﴾** (جملة من آية 6 سورة الحجرات) فإذا شاع عن الأنبياء الكفر قبل البعثة، فلن يكونوا محلاً للثقة عن قومهم، وبالتالي فلا بد أن يعرف عنهم الهداية والعصمة قبل البعثة، وهذا استدلال عقلي بجانب الاستدلال النقلي.

ج - ينسب ابن خلدون العصمة من الصغائر للنبي قبل البعثة، مستدلاً على ذلك ببعض الروايات[2] التي رويت عنه - عليه الصلاة والسلام - مثل أنه

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 567.

(2) ابن خلدون: المقدمة الباب الأول جـ 1 ص 400، وأيضاً الباب السادس جـ 3 ص 1074.

قد حمل الحجارة وهو غلام مع عمه العباس لبناء الكعبة، فوضعه في إزاره، فانكشف فسقط مغشياً عليه حتى استتر بإزاره، وقصة أخرى قد قد دعى إلى حفل عرس فأصابه النوم إلى أن طلعت الشمس، ولم يحضر شيئاً من شأنهم، بل نزهه الله عن ذلك كله، ومن هنا فالعصمة «واجبة للأنبياء وجوباً سابقاً» قبل البعثة وبعدها من الكبائر والصغائر معاً، أما حدوث الصغائر سهواً، وهو ما قبله كثير من الأشاعرة، فلم يشر ابن خلدون اليه، ولم نعرف رأيه فيه.

3 ـ العصبية:

وهي العلامة الثالثة الجديدة التي يضعها ابن خلدون لمعرفة النبي وهي مستمدة من فكره ونظريته في العصبية، وليست من التراث الديني المعروف والسابق عليه، فقد درج الناس في تاريخ الأديان، وفي الترجمة للأنبياء على أن يقللوا من شأن قوم النبي في كل شيء، حتى يرفعوا من شأن النبي نفسه، أما ابن خلدون فلا يوافق على هذا الرأي، بل ويصرح برأي يتماشى مع نظريته في العصبية.

يؤكد ابن خلدون على أن النبي لا بد أن يبعث في منعة من قومه أو في ثروة، فيقول: «ومن علاماتهم أيضاً أن يكونوا ذوي حسب في قومهم، وفي الصحيح «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»، وفي رواية أخرى «في ثروة من قومه» ومعناه أن تكون له عصبية وشوكة، تمنعه من أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه، ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته[1].

وقد بحث ابن خلدون هذا الأمر في فصل من المقدمة عنوانه «إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، ذكر فيه ضرورة توافر عنصر العصبية للنبي حتى يمكنه نشر دعوته، لأن «الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية»[2]. ولما كانت النبوة تحمل كافة البشر على إتباع دين الله، كان النبي محتاجاً إلى العصبية، ليتم له نشر دعوته، وهذا الشرط الذي صرح به ابن خلدون لم يقل به بقية المتكلمين.

---

(1) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 401.

(2) المصدر السابق، الباب الثاني جـ 2 ص 526.

4 ـ المعجزة:

وهذه هي العلامة الرابعة الدالة على النبوة وقد أفاض ابن خلدون في عرضها، مبيناً آراء المعتزلة والأشاعرة، مفرقاً بين آرائهم وآراء الفلاسفة، وموضحاً وجهة نظره الخاصة، وعرض لموضوعات أخرى وتتشابك مع المعجزة، مثل الكرامة، ومعجزة الإسلام، وغيرها من أفكار.

ويعتبر ابن خلدون أن علامة المعجزة دليل إتفاق عند الكثيرين على صحة النبوة، لأن الأنبياء والرسل يتعرضون لأسئلة من قومهم، فأجرى الله على يد أنبيائه ورسله خوارق ومعجزات من الأعمال، التي ليست في مقدور الناس عادة، فالمعجزة هي «وقوع الخوارق . . . وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسميت بذلك معجزة»[1].

والحديث عن معجزات محمد ﷺ يعتبر برهاناً ساطعاً على نبوته عند الكثيرين، وقد شغلت فعلاً المركز الأول في البحوث الكلامية في النصف الأول من القرن الثالث، وأخذ أهل السنة في أخبار العامة عنها، وعنوا بتصنيف مؤلفات خاصة فيها، وقد أفرد «علي بن ربن الطبري» للمعجزات فصلاً خاصاً في كتاب «الدين والدولة»[2] ويذكر ابن سعد في الجزء الأول من طبقاته كل ما وصل إليه من روايات عنها تحت عنوان «علامات النبوة»، ونجد لدى الجاحظ للمرة الأولى عنوان «دلائل النبوة»[3] وهو عنوان سيتكرر كثيراً في العصور التالية[4].

إلا أن هذه العلامة لم تكن مقبولة عند البعض الآخر، إما تقليلاً من شأنها، أو رفضاً تاماً لها، ومن قلل من شأنها كانوا من الخوارج، وأكثر المعتزلة، والكرامية من المتكلمين، وابن رشد من الفلاسفة، حيث ذهب إلى أن صدق النبي وحده كاف لوجوب الإيمان به دون حجة أو بينة.

---

(1) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 401.

(2) علي بن زبن الطبري: الدين والدولة، طبع الأستاذ منجانا، القاهرة سنة 1923.

(3) انظر الجاحظ: الحيوان جـ 1 ط 1 القاهرة سنة 1323.

(4) مثل كتب دلائل النبوة للبيهقي، وأعلام النبوة للماوردي، وأعلام النبوة لأبي حاتم الرازي وغيرهم.

أما الكرامية، فذهبوا إلى أن كل من سمع قول الرسول، أو سمع الخبر عن ظهوره، وعن دعوته، لزمه من الاقرار والتصديق به، سواء علم بالمعجزة ورآها أو لم يرها، فالمعجزة ليست أساسية لتصديق الدعوة، لأن كل المؤمنين لا يرونها، ومع ذلك يؤمنون بصدق النبي.

أما المعتزلة، فلم يسرفوا في إعطاء أهمية كبرى للمعجزات، فهم لم ينكروها على الإطلاق، ولكنهم اعترضوا على استغلالها كبرهان على بعثة الرسول، لأن المعجزة تأتي ببعض الخوارق، ولما كان المعتزلة لا يؤمنون إلا بسلطان العقل، فكانوا دائماً على حذر من المعجزات، ويميلون إلى عدم الاعتماد عليها، وهو ما أشار إليه القاضي عبد الجبار بقوله: «لم يعتمد شيوخنا في إثبات نبوة محمد ﷺ على المعجزات التي إنما تعلم بعد العلم بنبوته ﷺ لأن ثبوت ذلك فرع على ثبوت النبوة... فلا يصح أن يستدل بها على صحة النبوة»[1].

هذا الاتجاه من حاول أن يقلل من شأن المعجزة باعتبارها علامة على النبوة ولكن هناك إتجاه آخر رفض المعجزة، اعتماداً على رفضه للنبوة أصلاً، وهذا الاتجاه مثله ابن الراوندي، حيث زعم أن المعجزات هي «مخاريق، وأن الذين جاءوا بها سحرة، وأن القرآن عن كلام غير حكيم، وأن فيه تناقضاً وخطأ، وكلاماً يستحيل[2]، وقالوا إن أحداً «لو أدعى طبيعة يحدث بها الكواكب، أو نصبها مقابل الشمس... لزم تكذيبه بما أدعى الخروج من طبائع معروفة»[3] وهذه الأفكار متوقع من ابن الراوندي وأمثاله، لأنهم قد رفضوا في الأصل الاعتراف بالنبوة، وبالتالي فكان منتظراً منها أن لا يعترفوا بما يلحق النبوة من علامات.

---

(1) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 16 «اعجاز القرآن» تحقيق أمين الخولي، القاهرة سنة 1960 ص 152.

(2) الخياط: الانتصار ص 175، ابن النديم: الفهرست، نشر فلوجل، ط القاهرة، سنة 1929 ص 223 وأيضاً د. عبد الأمير الأعسم: ابن الراوندي في المراجع العربية، منشورات دار الآفاق بيروت سنة 1975 ص 18.

(3) الماتريدي: كتاب التوحيد ص 186، القاضي عبد الجبار: المغني جـ 16 (إعجاز القرآن) ص 411، وأيضاً د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد ص 117.

أما ابن خلدون، وأكثر أهل السنة، فقد اعتبروها علامة هامة على صحة النبوة، حيث لا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل، فيكون الثبوت بالدلائل، وليست تلك الدلائل إلا المعجزات، فتثبت رسالة كل رسول بمعجزات ظهرت على يديه[1] وقد خص الله تعالى كل رسول بمعجزات كثيرة.

وقد بحث المتكلمون في كيفية صدور المعجزة عن النبي، فاتفقوا على أنها فعل الله، وليست من جنس أفعال العباد، حتى المعتزلة القائلين بنسبة أفعال العباد إليهم، إتقوا على أنها «واقعة بقدرة الله لا بفعل النبي، وإن كانت أفعال العباد صادرة عنهم إلا أن المعجزة لا تكون من جنس أفعالهم»[2] «فدلالة المعجزة تتوقف على أنها فعل الله»[3].

ويورد ابن خلدون تصور الفلاسفة لكيفية حدوث المعجزة، بأنهم قد رأوا أن المعجزة من فعل النبي، بناء على تصورهم لنفوس الأنبياء وأن النفوس النبوية لها خواص ذاتية، يصح عنها صدور هذه الخوارق، فالنبي عندهم «مجبول على التصريف في الأكوان، مهما توجه إليها واستجمع لها بما جعل الله له من ذلك»[4].

ويضع الفارابي للمعجزات تفسيراً عقلياً، حيث يعتبرها أمراً طبيعياً، وليس خارقاً، أو فوق الطبيعة، لأن النبوة مختصة بقوى قدسية، يذعن لها عالم الخلق الأكبر، كما يذعن لروح أحدنا عالم الخلق الأصغر، فتتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة، والعادة، ولا يمنعها شيء، من الاطلاع على ما في اللوح المحفوظ[5].

وأما عند ابن سينا، فحدوث المعجزة يأتي من النبي الذي بلغت فيه القوى النظرية حداً من الصفاء، وبلغت قوته العملية الذروة، فاستطاع بفضل هذه القوى أن يظفر مباشرة إلى معرفة الأحداث الماضية والمستقبلة، وتمكن

---

(1) البزدوي: أصول الدين ص 97.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 349.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 112.

(4) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 350.

(5) الفارابي: فصوص الحكم، ص 72.

من أحداث الخوارق في عالم الطبيعة وهذا يتم للنفس النبوية عند الاتصال بنفوس الملأ الأعلى، ولذا أمكن للصفوة من البشر، المؤيدة بالعقل القدسي وهم الأنبياء، أن تلم، بحكم اتصالها بالنفوس المفارقة العلوية «وأن تؤثر فيها تأثيراً مباشراً فتحدث تحريكاً وتسكيناً وما يقترن بذلك من ظواهر طبيعية وعلوية، مما اصطلح الناس على دعوتها بالمعجزات أو الخوارق»[1].

ويعرف ابن خلدون المعجزة بأنها «أمر خارق للعادة مع التحدي وعدم المعارضة[2]» وهذا التعريف يستلزم في المعجزة أمرين: الأول أن يأتي الفعل خارقاً لما هو معتاد ومعروف بين البشر، والثاني: التحدي.

والمقصود بالتحدي: أن النبي يخبر عن المعجزة قبل وقوعها، فإذا وقعت نزلت منه منزلة القول الصريح من الله بأنه صادق، ويأتي التحدي عندما يطلب النبي من قومه أن يأتوا بمثل ما أتى، فإذا عجزوا كان هذا التحدي دليلاً على نبوته وإعجاز أفعاله، فإذا «قام رجل بمحضر ملك، وقال: إني رسوله، وآيتي مخالفة عادته أو قياسه، فإن فعل صدق ضرورة»[3] ومن هنا كان التحدي دليلاً قاطعاً على صدق المعجزة والنبوة، وهي جزء لا يتجزأ من المعجزة حتى أن المتكلمين وصفوها بأنها صفة ذاتية للمعجزة.

أما الخوارق، فقد تأتي من الأنبياء أو غيرهم، وعندما تأتي من غير الأنبياء تسمى كرامة، أو سحراً أو غيره، وعلى ذلك فإذاً كان للمعجزة شرطان، الأول إتيان الخوارق، والثاني التحدي، إلا أن أحد هذين الشرطين يعد شرطاً أصيلاً لأنه يفرق بين المعجزة وغيرها من الخوارق، ومن هنا كان «التحدي هو الفارق بين المعجزة وبين الكرامة والسحر»[4].

ويختلف الفلاسفة عن المتكلمين في هذا الرأي، لأن الخارق عندهم ـ يصدر عن النبي سواء أكان للتحدي أو لم يكن، والخارق هو شاهد على صدقه من حيث دلالته على تصرف النبي في الأكوان، فلذلك لا تكون

---

(1) ابن سينا: أحوال النفس ص 114 ـ 115، وانظر الشفاء: الالهيات، جـ 2 ص 442 والنجاة ص 304.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل ص 111.

(3) المصدر السابق نفس الصفحة.

(4) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 402.

المعجزات دلالتها عندهم قطعية كما هي عند المتكلمين، ولا يكون التحدي جزءاً من المعجزة عند الفلاسفة[1].

وفي معرض توضيح وحدود المعجزة، يفرق ابن خلدون بينها وبين ما قد يتشابه على البشر ويظنون خطأ أنه معجزة، مثل الكرامة، والسحر، فيفرق بين الكرامة والمعجزة لأن الكرامة لا تدخل في باب المعجزات، لأنها تفتقد - عند غالبية المتكلمين - عنصر التحدي وإن وقع فيها التحدي - عند من يجيزها منهم - كانت دلالة على الولاية وليست النبوة.

فقد فرق بعضهم بين المعجزة التي تظهر على الأنبياء، والكرامة التي تظهر على الأولياء، بأن الأولى تشترط التحدي، كأن يقول النبي بأمرها، فإن لم يقبلوه، عليهم أن يأتوا بمثله، أما الثانية وهي الكرامة فلا يشترط فيها التحدي، مثل قصة السيدة مريم وحملها السيد المسيح بلا دنس.

وقد خشى بعض المتكلمين من التصريح بوقوع الخوارق كنوع من الكرامات لأشخاص ليسوا أنبياء، حتى لا يلتبس أمر النبوة، وذهبت طائفة منهم، كالمعتزلة إلى أن «المانع من وقوع الكرامة أن الخوارق ليست من أفعال العباد، وأفعالهم معتادة بلا فرق»[2]، أي أن أفعال العباد واحدة، ولو صدرت عن أحد العباد لصحت أن تصدر عن كل العباد، أما أمر المعجزة فقد سلموا - كما أشرنا من قبل - إلى كونها فعل لله وليس للإنسان.

وقد امتنع بعض الأشاعرة أيضاً من التصريح بالكرامات، وكان منهم أبو إسحاق الاسفراييني الفقيه الشافعي، والمتكلم الملقب بركن الدين (ت 418 هـ) ومنعها كذلك أبو محمد بن أبي زيد المالكي، وكانت حجتهما في ذلك الخوف من «الالتباس بالنبوة عند التحدي بالولاية»[3].

ويرفض ابن خلدون الرأي الناكر للكرامة، ويرى أن ما تواتر عن الاسفراييني

---

(1) المصدر السابق جـ 1 ص 403.

(2) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 402، وأيضاً أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة ص 536 وأيضاً التمهيد في أصول الدين، تحقيق د. عبد الحي قابيل، دار الثقافة للنشر، القاهرة سنة 1985 ص 51.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل ص 189، وأيضاً المقدمة جـ 3 ص 1109.

قد يكون غير صريح في إنكار الكرامة، بل يوجد دليل صحته في الأحاديث الصحيحة فقد ورد عن الرسول ﷺ قوله: «إن فيكم محدثين وإن منهم عمر» والمحدث هو الصادق الخلق النخبر الذي يخبر بالأمر كأنه حدث، وقد وقع لبعض الصحابة أمثلة لهذا[1]، ذكرت عن عمر بن الخطاب وعن أبي بكر الصديق.

ومن الطبيعي أن يصرح ابن خلدون بوجود الكرامة وأنها تصدر عن بعض البشر، حيث أن له ميولاً صوفية، بل له كتاب في التصوف، وفكرة الكرامات من الأفكار المعروفة عند الصوفية، ولذا فهو يقبل صدورها من بعض البشر، ويفرق بينها وبين المعجزة، فالمعجزة الخارقة تأتي من الأنبياء، والكرامات تأتي من الأولياء، وهذا ما اتفق عليه المتصوفة، فيما كتبوه في بيان الفرق بين طريقتهم وطريقة الأنبياء، فقد تأتي منهم الكرامات ولكنها لا تصل إلى درجة المعجزات التي تصدر عن الأنبياء.

وينسب ابن خلدون هذه التفرقة بين الكرامات والمعجزات إلى الفلاسفة حيث أكدوا على أن الخوارق لا تأتي إلا عن النبي وفي أمثاله، ولا يأتي مثلها عن الأولياء، فالخوارق خاصة بالأنبياء، وهي مثل «الصعود إلى السماء» (كالاسراء والمعراج) والنفوذ في الأجسام الكثيفة واحياء الموتى وتكليم الملائكة والطيران في الهواء، أما خوارق وكرامات الأولياء، فهي أدنى من ذلك، ومن أمثلتها «تكثير القليل والحديث عن بعض المستقبل، وأمثاله مما هو قاصر عن تصريف الأنبياء[2]. وهذا الرأي متوقع ومقبول من الفلاسفة لأنهم قالوا بأن النبوة اكتساب فمن اجتهد غاية الاجتهاد وصل إلى الروح القدس، وصار نبياً ومن اجتهد أقل وصل إلى درجة الأولياء، وبالتالي الفرق بينهما فرق درجة فقط، وليس فرق نوع.

ويفرق ابن خلدون بين حدوث الخوارق في المعجزات وحدوثها في السحر، ويرى أن إتيان الساحر للخوارق هو نوع من الكذب، ويصفه بأنه إنما يوجد لصاحب الشر وفي أفعال الشر[3] والفرق بين الخوارق في المعجزات

(1) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 402.

(2) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1156.

(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1157.

والخوارق في السحر هو التحدي، والساحر مصروف عن هذا التحدي، فلا يقع منه ووقوع المعجزة على وفق دعوة الكاذب غير مقدور[1].

وهذا ما أكدته كل الطوائف الفكرية ـ كلامية أو فلسفية ـ فقد دلل المعتزلة على أن حدوث الخوارق على يد الكاذب ـ أي الساحر ـ هو نوع من الاحتيال، وحدوثه محال، أما الأشاعرة، فقد رفضوا حدوث الخوارق عند السحرة، لأن صفة المعجزة التصديق والهداية[2] ولو حدثت بخلاف هذا لانقلب دليل النبوة إلى شبهة، وتحولت الهداية إلى ضلالة، والتصديق إلى كذب، وانقلبت الحقائق.

أما الفلاسفة، فلهم تبرير آخر لاستحالة وقوع الخوارق عن السحر، فالخوارق والمعجزات تصدر عن النبي وهو «مجبول على أفعال الخير مصروف عن أفعال الشر، فلا يلم الشر بخوارقه والساحر على الضد، فأفعاله كلها شر وفي مقاصد الشر[3] والمعجزة تحتاج إلى اجتهاد ورياضة للوصول اليها، وصفاء للنفس واكتمال للقوى العقلية، مما لا يتأتى للساحر، كما سبق أن ذكرنا. والفرق عندهم بين المعجزة والسحر، أن المعجزة إلهية تبعث في النفس ذلك التأثير، فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر إنما يفعل ذلك من عند نفسه، وبقوته النفسانية وبامداد الشياطين في بعض الأحوال.

وفي مجال الحديث عن المعجزة، عرض ابن خلدون لمعجزة الإسلام، فرأى أن معجزة محمد ﷺ مغايرة لمعجزات سائر الأنبياء، لأن الأنبياء السابقين كان ينزل عليهم الوحي فلا يصدقهم أبناء قومهم، وينتظرون إتيان المعجزات من غير نطاق الوحي، كانقلاب العصا حية، وشفاء المرضى وإحياء الموتى، وتكون هذه المعجزات دليل صحة نبواتهم، فكانت الصلة بين صحة الوحي وبين المعجزة بعيدة، والدلالة بينهما غامضة، فما الصلة مثلاً بين أن يستطيع النبي أن يقلب العصا حية، وبين القول بأن الله موجود، واحد، قادر، عالم.

---

(1) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 402، وأيضاً: البغدادي: أصول الدين ص 179.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 403.

(3) المصدر السابق الباب السادس جـ 3 ص 1156.

وقد صرح ابن خلدون أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم، لأن معجزته كانت هي نفسها الوحي، فالقرآن هو نفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه، ولا يفتقر إلى دليل مغاير كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول، وهذا معنى قوله ﷺ «ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحى إليَّ، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة»[1].

ويفسر ابن خلدون هذا الحديث بأن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة، كما جاء في التطابق بين المعجزة والوحي في الإسلام، ممثلاً في القرآن، لأن المعجزة في الإسلام هي نفسها الوحي «كان الصديق لها أكثر لوضوحها فكثر المصدق المؤمن»[2].

فمعجزة الإسلام الأولى هي القرآن، وما أتى به النبي ﷺ من معجزات هي تكملة وليست أساسية، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «والمعتمد القرآن وغيره تكملة»[3]، وهذا ما قال به المعتزلة أيضاً بأن القرآن هو معجزة النبي الأولى، والتي يمكن الاعتماد عليها في مواجهة المخالفين.

وقد اختلف المتكلمون في دلائل إعجاز القرآن، فقال المعتزلة، ما عدا النظام والفوطى وعباد ـ بأن تأليف القرآن ونظمه معجز محال وقوعه منهم، وقال النظام، إن الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه الأخبار عن الغيوب؛ فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيه[4].

أما عند أهل السنة فإن القرآن معجز بنظمه وبمعناه، وفيه أخبار عن كوائن لا يعرفها إلا الله تعالى، وهو كان كما أخبر، وهو معجز لأنه أخبر عما سيأتي من المستقبل، وهو معجز أيضاً لأن الخلق كانوا عاجزين عن الإتيان

---

(1) المصدر السابق جـ 1 ص 403.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة، وأيضاً د. عمر فروخ مقالة «موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية» ص 383.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 113.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 226.

بمثله أو مثل سورة منه[1]، فقد بناه أهل السنة على الأخبار عن الغيب، وعلى التحدي، وهو ما أخذ به ابن خلدون، بالإضافة إلى أنه صدر باعجازه عن أمي يجهل القراءة والكتابة.

ولابن خلدون تعليل للأمية محمد رسول الله ﷺ يتفق وتعليل الجاحظ لها في الهدف لا في اللفظ، يرى الجاحظ أن الأمية إنما هي جهل الإنسان للخط والقراءة ولا صلة لها بدرجة الإنسان في العلم وفي الثقافة، وأن الاستعداد لتعلم الخط والخطابة والشعر وسائر الصناعات كان موجوداً في الرسول، ولكنه ﷺ صرف تلك القوى وتلك الاستطاعة إلى ما هي أزكى وأن الرسول لو احتاج إلى البلاغة لكان أبلغ الناس، فلما طال هجرانه لقرض الشعر وروايته صار لسانه لا ينطق به، والعادة تؤم الطبيعة، فهناك فرق بين أن نصف النبي بالعجز عن إتيان الشعر، وبين أن نضيف إليه العادة الحسنة وامتناع الشيء عليه من طول هجرانه وفراقه[2].

وينتهي ابن خلدون إلى رأي في أمية الرسول، فهي عنده لا تعد نقصاً في حقه ﷺ بل تعد «كمالاً» في حقه، وبالنسبة إلى مقامه لشرفه وتنزهه عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمران كلها، وليست الأمية كمالاً في حقنا نحن، إذ هو منقطع إلى ربه، ونحن متعاونون على الحياة الدنيا، شأن الصنائع كلها، حتى العلوم الاصطلاحية فإن الكمال في حقه هو تنزهه عنها جملة بخلافنا»[3] ولا يتفق هذا الرأي مع سيرة الأنبياء حيث كانوا جميعاً من أصحاب الحرف والمهن العملية.

سادساً ـ النبوة وإدراك الغيب

الغيب هو في معارضة العالم الظاهر للعيان الذي تدركه الحواس مباشرة، ويعني أيضاً مجمل الإمكانات المتاحة للإنسان لتخطي المحسوس، وإذا كان أهم ما يميز النبوة إتيان الخوارق، فمن هذه الخوارق الأخبار عن

---

(1) البزدوي: أصول الدين ص 220.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين جـ 4 ص 32 ـ 34، وأيضاً عمر فروخ، مقالة «موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية» ص 384.

(3) ابن خلدون، المقدمة الباب الخامس جـ 2 ص 967.

الغيب، والأخبار قد يتاح للأنبياء كما يسعى نحوه غير الأنبياء.

ولابن خلدون بحثاً مستفيضاً في أصناف المدركين للغيب، فصل فيه أنواعهم، وفرق بين درجاتهم، مبيناً درجة صواب كل طائفة منهم وطريقها، وهي معرفة يحشر فيها أنواعاً من المصادر والطرق تتفاوت مراتبها من الوحي إلى التصوف والكرامات عند الأولياء، وحتى البهاليل، ولكنه لا يعترف بأنها كلّها معارف حقيقية، وإنما هي عنده أقرب إلى الحالات النفسية منها إلى التصورات الذهنية والعالم الغيبي موجود لا يجوز لنا إنكاره، ولو أننا لا نملك عليه حجة.

وللمعرفة الغيبية وإدراك الغيب وضع خاص عند ابن خلدون، وله فيها بحث مستفيض، نعرض له بشكل تفصيلي، حيث أن النفس عنده تملك استعداد كامن في إدراك العالم الروحاني، بل إن الرؤيا - وهي أمر مشترك بين البشر جميعاً - تعد نوعاً من هذا الاستعداد، والأمر فيها لا يتعلق إلا بتفاوت الدرجات التي يصل اليها البشر، فإذا أعطى الإنسان هذه الفطرة لمعرفة العالم الروحاني، عرفها كاستعداد طبيعي، أما الطرق المصطنعة فتبقيه بعيداً عنها، وكلما اقترب مسلكه من المسلك الطبيعي كلما كان أقرب إلى المعرفة وإدراك الغيب.

أما أهم الطوائف التي عرضها ابن خلدون في إدراك الغيب:

1 - الأنبياء

يدرك النبي الغيب عن طريق الفطرة وليس عن طريق اجتهاد أو رياضة، فقد فطر على معرفة الغيب وكان لنفسه استعداد للانسلاخ عن البشرية إلى الملكية في وقت من الأوقات، وفي لمحة من اللمحات، وفي هذا يتاح له الاتصال فينسلخ «بالكلية من البشرية وروحانيتها إلى الملكية من الأفق الأعلى من غير اكتساب، بل بما جعل الله فيها من الجبلة والفطرة الأولى»[1]. والأنبياء مفطورون على معرفة الغيب بالعلم الذي يلقي الله عليهم دون رياضة أو صناعة أو اكتساب، وسبحانه وتعالى يلقي إليهم «من المعارف ويظهر على

(1) المصدر السابق، الباب الأول ص 408.

ألسنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله»[1].

2 ـ الكهان

وهم أحد الطوائف البشرية التي يقدر لها معرفة الغيب، وفي بحث طريف عن الكهانة يعرض ابن خلدون لهذه الطائفة مبيناً العلاقة بينها وبين النبوة، فيرى أن كليهما يعتمد على خواص النفس الإنسانية التواقة إلى إدراك الغيب، إلا أن الكهان غير مؤهلين لمعرفة الغيب بالفطرة كالأنبياء، بل يحاولون استخدام قواهم الفكرية والإرادية للسعي نحو هذه المعرفة، إلا أن معرفتهم لا يمكن أن تصل إلى درجة المعرفة النبوية لأن بينهما فروقاً:

أ ـ إن علم الغيب عند الأنبياء بالفطرة، وعلمه عند الكهان بالاكتساب، وفي هذا يقول ابن خلدون: «الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ هم أهل المكاشفة بالأصل، إذ هي لهم جبلة وطبيعة واللمحة التي تحصل لغيرهم. . . هي بتكلف واكتساب»[2].

ب ـ الفرق الثاني: أن النفس النبوية مفطورة على الصدق والخلق والعفاف، فلها العصمة، أما نفوس الكهان فهي «مفطورة على النقص والقصور عن الكمال. . ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان»[3]، وهو يؤكد هذا المعنى في موضع آخر يقول فيه: إن نفوس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام خاصة. . . التأثير في الأكوان، ونفوس السحرة لها خاصية التأثير في الأكوان واستجلاب روحانية الكواكب للتصرف فيها، والتأثير بقوة نفسانية أو شيطانية، فأما تأثير الأنبياء فبمدد إلهي، وخاصية ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على المغيبات بقوى شيطانية[4].

---

(1) المصدر السابق جـ 1 ص 399

(2) ابن خلدون: شفاء السائل ص 210.

(3) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 412.

(4) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1149.

جـ ـ الفرق الثالث: أن كلام الكهان يأتي في صورة مليئة بالسجع، وأصحاب السجع هم المخصصون باسم الكهان، وهذا على خلاف كلام الأنبياء، وقد قال عنهم الرسول ﷺ إن «هذا من سجع الكهان»، فجعل السجع مختصاً بهم بمقتضى الإضافة.

د ـ الفرق الرابع: أن أخبار الكهان عن الغيب قد يأتي فيه الصدق والكذب، أما أخبار الأنبياء فلا يأتي إلا على الصدق وحده، وقد دلل ابن خلدون على هذا بسؤال قد وجهه النبي ﷺ إلى أحد الكهان يسأله كاشفاً حاله بالأخبار والغيب وكيف يأتيه هذا الأمر، فأجاب الكاهن، يأتيني صادقاً، وكاذباً فقال الرسول خلط عليك الأمر.

ولما كان الكاهن غير مفطور على معرفة الغيب استعان بأشياء خارجة عنه للتوصل إلى الغيب، فداخله الخطأ من هذا الباب، حيث «استعان بالتصورات الأجنبية والتبست بالإدراك الذي توجه اليه، فصار مختلطاً بها وطرقه الكذب من هذه الجهة فامتنع أن تكون نبوة»[1] فالفرق الأساسي بينهما أن إدراك الغيب في النبوة فطرة واصطفاء، وفي الكهان اكتساب.

وقد اختلف الناس في وجود الكهان، وذهب البعض إلى أنهم كانوا موجودين قبل عصر النبوة، وذهب البعض الآخر إلى أنهم موجودون في عصر النبوة، ولكن وجود النبي أضعف الاحساس بوجودهم، وذهب البعض الثالث إلى أن وجودهم انتهى بعد نزول الأنبياء والرسل.

أما ابن خلدون، فقد ذهب إلى رأي مخالف لكل هذا، فالكهان ـ فيما يرى ـ موجودون، قبل النبوة ومعها وبعدها، ويعد رأيه لإمكان وجود كهان بعد عصر النبوة، قادرين على التنبؤ بالمستقبل، رأياً لا يتفق مع العقيدة السنية، ويعلق أحد الباحثين على هذا بأن «ابن خلدون قد فشل أكثر من مرة في التوفيق بين الآراء الرسمية وآرائه الخاصة، وفشل أكثر عندما سعى إلى التمييز بين الكهنة والأنبياء»[2].

(1) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 412، 413.

(2) جورج لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون ص 73.

وفي رأينا أن ابن خلدون لم يفشل في التمييز بين الكهان والأنبياء، ودليل ذلك تلك الفروق التي أوردناها من قبل، واما أنه قد صرح بآراء تعد مخالفة للعقيدة السنية، فذلك لأنه كان يحاول دائماً أن يوفق بين هذه العقيدة وما كان موجوداً في عصره، وما كان منتشراً في زمانه في فترة انحلال الدولة الإسلامية من طوائف الكهان فكيف ينكر طائفة قد أدركها في عصره!!

ويدلل ابن خلدون أيضاً على وجود الكهان في عصر النبوة، وأنهم قد بشروا بنزول الأنبياء، وكان منهم الصالح والفاسد، وقد عرفوا صدق النبي ودلالة معجزته بما لهم من معرفة بالغيب، إلا أنه كان منهم الكاذب والصادق، فمن أدعى كذب النبوة أوقعه في هذا «قوة المطامع في أنها نبوة لهم، فيقعون في العناد، كما وقع لأمية بن أبي الصلت، فإنه كان يطمع أن يتنبأ . . . فإذا غلب الإيمان وانقطعت تلك الأماني آمنوا أحسن إيمان كما وقع لطليحة الأسدي وسواد بن قارب»[1].

3 ـ أصحاب الرؤى الصادقة*

وهذه الطائفة يتاح لهم أيضاً العلم ببعض الغيب عن طريق الرؤيا في حالة النوم، لأن الرؤيا في حقيقتها «مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات، فإنها عندما تكون روحانية . . . تتجرد عن المواد الجسمانية والمدارك البدنية، وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم. . . فتقتبس بها علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلية وتعود به إلى مداركها»[2].

وهذا الأمر قد يحدث لكل البشر في الرؤيا حيث أن الله قد فطر الإنسان عند إرتفاع حجاب الحواس بالنوم أن تعرض نفسه «إلى معرفة ما تتشوف اليه

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 414.

(*) لابن خلدون بحث في علم الرؤيا في الفصل التاسع عشر من الباب السادس تحت عنوان «علم تعبير الرؤيا» يكرر فيه عدد من الأفكار المذكورة هنا، وهو أحد الأبحاث الأصيلة، وهذا مما يدل كما سبق وذكرنا في تمهيد هذا الفصل أن موضوع النبوة لم يكن من البحوث التمهيدية، بل هو بحث موجود بأفكاره في عدة مواضع من المقدمة.

(2) ابن خلدون: المقدمة الباب الأول جـ 1 ص 414.

في عالم الحق فندرك في بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب»[1].

ووقوع هذا العلم لبعض الغيبيات لا يحدث من أصحابه بقصد، وليس للإنسان قدرة عليه، وإنما يحدث مصادفة، حيث تكون «النفس متشوفة لذلك الشيء، فيقع لها بتلك اللمحة في النوم، لا أنها تقصد إلى ذلك فتراه»[2].

ويفسر ابن خلدون كيفية العلم بالغيب أثناء النوم، بأن الإنسان وهو في اليقظة تشغله أمور بدنه وحواسه، وعندما يخلو من هذا الحجاب ويتجرد عنه يرجع إلى حقيقته «فإذا ما أدركت النفس من عالمها ما تدركه، ألقته إلى الخيال فتصوره بالصور المناسبة له، ويدفعه إلى الحس المشترك فيراه النائم كأنه محسوس، فيتنزل المدرك من الروح العقلي إلى الحس، والخيال واسطة»[3] أي لكي يدرك الإنسان، فإن النفس تحفظ الصور، وفي اليقظة لا ينتبه إليها الإنسان، أما في النوم فتستدعي هذه الصور.

وقد قال بقول قريب من هذا الرأي فلاسفة سابقون على أن ابن خلدون، مثل الفارابي، الذي ربط بين نظرية النبوة والأحلام وعقد فصلين أحدهما عن الأحلام والثاني عن النبوة، وأرجعهما إلى القوة المتخيلة في الإنسان، مبدأه في ذلك الإسلام نفسه، الذي جعل الرؤيا الصحيحة إرهاصاً للنبوة، وأحلام الأنبياء وحياً، وقد ذكر المنام وأصناف الرؤيا، ولأي جزء من أجزاء النفس هي، وتكلم عن الرؤيا الصادقة، وكيفية حدوثها، وكيف وعلى أي جهة تدل، وكيف الطريق إليها. وكيف صار قوم ينذرون بما سيكون، ويصدقون[4].

وقد أخذ بهذا أيضاً ابن سينا فربط بين الغيب والرؤيا قائلاً: إن «التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب قبلاً ما في حالة المنام»[5].

---

(1) المصدر السابق جـ 1 ص 415.

(2) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 417.

(3) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 416.

(4) الفارابي: مبادئ فصول أهل المدن الفاضلة، تحقيق د. محسن مهدي ص 83 ـ 84.

(5) ابن سينا: الإشارات، ق 4، النمط العاشر ص 861.

4 ـ العرافون

ويصفهم ابن خلدون بأنهم أشخاص يخبرون بالكائنات المستقبلة قبل وقوعها، وذلك بطبيعة فيهم يتميزون بها عن سائر الناس، ولا يرجعون في ذلك إلى صناعة، ولا يستدلون عليه بأثر من النجوم أو غيره، وإنما نجد مداركهم في ذلك «تسير بمقتضى فطرتهم التي فطروا عليها»[1] وإدراك هؤلاء لايختلط فيه الحق بالباطل، ومن هنا يأتي الكذب في باب معرفتهم.

5 ـ أصحاب الرياضة السحرية

وهم طائفة تحاول الحصول على الإدراك الغيبي بالرياضة السحرية، فيحاولون بالمجاهدة إحداث موتاً صناعياً بإماتة جميع القوى البدنية، ومحو آثارها التي تلونت بها النفس، ثم تغذيتها بالذكر لتزداد قوة، ويحصل ذلك بجمع الفكر، وكثرة ذاتها وعالمها، وهؤلاء هم أهل الرياضة السحرية، يرتاضون بذلك «ليحصل لهم الإطلاع على المغيبات والتصرفات في العوالم»[2].

ويعترف ابن خلدون بوجود السحر، على الرغم من أن الشرع قد منعه. ويعلل منع الشرع له بأن صاحبه يتوجه به إلى الشياطين، ولا يتوجه به إلى الله، ومن أجل ذلك كان حراماً من الناحية الشرعية[3]، أما ما يفرق السحر عن المعجزة، فهو أن السحر يستعمل في الشر، والمعجزة تستعمل في الخير، وحرمته آتية من الضرر الحاصل منه، لأن الشارع أباح لنا كل ما فيه نفع لدنيانا أو آخرتنا، وحرم علينا ما فيه ضرر[4].

6 ـ أصحاب الرياضة الدينية (المتصوفة)

بحث ابن خلدون أمرهم في عدة مواضع من المقدمة، عرض لهم في المقدمة السادسة من الباب الأول، وفي الباب السادس في فصل «أسرار

---

(1) ابن خلدون: المقدمة الباب الأول جـ 1 ص 418.

(2) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 452.

(3) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1156.

(4) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1157.

الحروف» وبحث أمرهم أيضاً في كتاب «شفاء السائل» في الفصل الأول والثاني والثالث عند الحديث عن التصوف السني والتصوف المتأخر، وأيضاً في الجزء الثاني من الفصل الرابع.

ويصف ابن خلدون هذه الطائفة بأن رياضتها متوجة لمعرفة الله وليس من أجل تحصيل الغيب، ويمكن لهذه الطائفة أن تصل إلى العلم بالغيب إذا قامت بتصفية نفسها عن «كدورات الرذائل وتلخيصها من ظلم البشرية، فتتعرض بذلك لنفحات الرحمة، وتهب الكمال، فتلوح أنوار العلم والمعرفة في القلب. . . وهذه علوم الأولين والصديقين، وهي العلوم الإلهامية الكشفية اللدنية»[1] أي من لدن الله تعالى.

ويصف ابن خلدون ما لهذه الطائفة من الصوفية من كرامات، بأنها إنما جاءت إليهم «بالامداد الإلهي لأن طريقتهم ونحلتهم من آثار النبوة وتوابعها، ولهم في المدد الإلهي حظ على قدر حالهم وإيمانهم وتمسكهم بكلمة الله»[2] فهؤلاء الصوفية يجمعون الهمة، ويقبلون على الله، فيحصل لهم أذواق أهل العرفان والتوحيد، ويزيدون في رياضتهم بالجوع والذكر، فإذا حصل لهم الغيب كان حصولاً بالعرض ولا يكون مقصوداً بذاته.

ويعلل ابن خلدون عدم سعي الصوفية لادراك الغيب، أن رياضتهم متوجهة منذ البداية إلى وجه الله لا غير، ومقصدهم التعرف على هذا الموجود الأعظم، وهي معرفة لا تتوجه إلى الغيب لذاته، ومن هنا صرح بعضهم بأن من «آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني» أي إذا سعوا في رياضتهم إلى تحصيل شيء آخر غير معرفة الله ومحبته، فكأنهم قد أشركوا به، ويسمون ما يقع لهم من الغيب كشفاً، وما «يقع لهم من التصوف كرامة[3]». وإذا أتيح لهم معرفة الغيب بطريقة عرضية، فعليهم ألا يذكروه، وهذا ما يفرق بين التصوف السني وغيره من تصوف مرفوض، فالتصوف السني يلتزم فيه الصوفي بالشرع

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 186.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1156.

(3) المصدر السابق، الباب الأول جـ 1 ص 423.

فلا يخاض فيه، ويعتبره سراً لله فلا يفشيه[1]. أما الصوفي الذي يصرح بما يراه في الكشف فهو ليس صوفياً حقيقياً لأنه لم يلزم الشريعة.

فالتصوف الذي ينكره ابن خلدون هو التصوف الباطني، ويعتمد في ذلك على حجتين: أولاهما أن هذا التصوف يحيد عن الشريعة لكونه يقوم على العلوم الخفية التي تدينها السنة، أما الحجة الثانية فلكونه ينشر أضاليل بين العامة ويحرض بذلك على الفوضى، ويطلق ابن خلدون على دعاة هذا التصوف الذي ليس في رأيه سوى بدعة ضالة اسم «الصوفية المتأخرون»[2].

ويصف ابن خلدون كيفية وصول الصوفية لمعرفة الغيب، بأنه نتيجة للمجاهدة والذكر اللذان يؤديان إلى كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، فيتعرض الصوفي حينئذٍ «للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة»[3].

وهذا الكشف يتم في المجاهدة الثالثة، ويقوم فيها الصوفي باخماد القوى البشرية وخلع الصفات البدنية، ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربانية لينكشف الحجاب وتظهر أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان[4].

وهذا النوع من المعرفة لم يصرح به صوفية الإسلام فقط، بل قال به بعض الفلاسفة مثل ابن سينا، الذي تكلم عن مقامات العارفين وأسرار الآيات والكرامات التي تصدر عنهم، قائلاً: «والعارفون المتنزهون إذا انفكوا من الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا، ومع أن البدن يعيق هذه اللذة إلا أنه لا يمنعها بالكلية... فالمنغمسون في تأمل الجبروت، المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً»[5].

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 220.

(2) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1101 وأيضاً د. علي أومليل: الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي بيروت (د.ت) ص 181.

(3) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1101.

(4) ابن خلدون: شفاء السائل ص 197.

(5) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ق 4 النمط العاشر ص 775.

وقد سبق أن أقر ابن سينا بإمكان المتصوف العارف من الاطلاع على الغيب، مؤكداً على إمكانية هذا، فيقول «وإذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب، فأصاب متقدماً ببشرى أو نذير، فصدق ولا يتعسون عليك الإيمان به»[1].

7 ـ المنجمون*

ويصف ابن خلدون هذه الطائفة بأنها تحاول استخدام الدلالات النجومية ومعرفة أوضاعها في الفلك، وآثارها في العناصر ليكون لديها علم بما سيحدث وهؤلاء المنجمون يعرفون «الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية[2]».

ومعرفة هذه الطائفة بالغيب غير صحيحة، وإنما هي «ظنون حدسية وتخمينات مبنية على التأثير النجومية. . . وهو لو ثبت فغايته حدسية وتخمين»[3]، ولا ترقى إلى درجة المعرفة اليقينية، وعلى ذلك فإن كل مراتب إدراك الغيب عند جميع البشر لا تصل إلى درجة اليقين، إلا درجة الأنبياء فقط، ثم تتفاوت بقية الطوائف في درجات المعرفة للغيب بين المعرفة المتفرقة، والتخمين والاحتمال والظن والكذب، وابن خلدون على الرغم من اقراره بمثل هذه المعارف لأنه شاهدها في عصره إلا أنه يؤاخذ من يعمل بها، ويستنكرها عندما تصبح متاجرة يقوم بها دجالون يستغلون بها تشوف النفوس البشرية إلى المستقبل.

سابعاً ـ أفضلية الأنبياء على الملائكة

وهذه المسألة يدرجها ابن خلدون ضمن موضوع النبوة، ويصرح بأن الاعتقاد بوجود الملائكة ركن من أركان الإيمان في الإسلام، بل هو أحد

---

(1) المصدر السابق، النمط العاشر ص 861.

(*) تكلم ابن خلدون على أصحاب هذه الصناعة، ودلل على إبطالها في الباب السادس في الفصل الثالث والثلاثين وهو بعنوان «في إبطال صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غاياتها».

(2) ابن خلدون، المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1217.

(3) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول ص 426.

العقائد الكلامية، أما فيما عدا هذا الاعتقاد، فليس للملائكة صلة بحياة المسلم اليومية.

ولا نجد للأمور المتعلقة بالملائكة والجن والشياطين فصول في مقدمة ابن خلدون، ولا يخصص لها موضوع مستقل، إلا أنها قد ترد بشكل عارض في مواقف متعددة، وإن كان قد خصص لها موضعاً مستقلاً في كتابه «لباب المحصل» حينما تحدث عن أفضلية الأنبياء عليهم.

ويذكر ابن خلدون الملائكة مقدراً لهم مقامهم في الأفق الأعلى، ومبيناً صلتهم بالبشر، وفي إحدى هذه الصلات تنقل الوحي إلى الأنبياء، فالأنبياء يكلمون الملائكة، وللملائكة صلة أيضاً بالمرتبة الثانية من الرؤيا.

أما المرتبة الأولى من الرؤيا، فهي الرؤيا الجلية وتكون من الله، ولا يحتاج الإنسان إلى تعبيرها أو تفسيرها، لأنها واضحة الدلالة بنفسها والمرتبة الثانية من الرؤيا هي المحاكاة، أي الشبه بالأحوال العادية، ولذلك تحتاج إلى الأحلام التي هي من المرتبة الثانية، والمرتبة الثالثة تكون الرؤيا منها أضغاث أحلام، وهي من الشيطان.

ويستشهد ابن خلدون بأحد الأحاديث النبوية لتأكيد فكرته، فيذكر أن النبي ﷺ قال: الرؤيا ثلاث: رؤيا من الله ورؤيا من الملك ورؤيا من الشيطان، وهذا التفصيل مطابق ما ذكره «فالجلي من الله، والمحاكاة الداعية إلى التعبير من الملك وأضغاث الأحلام من الشيطان»[1].

ويصرح ابن خلدون في كتابه «لباب المحصل» بأفضلية الأنبياء على الملائكة وهذا على خلاف ما ذهب إليه المعتزلة، والباقلاني من الأشاعرة، والفلاسفة، من أن الملائكة تعد أفضل من الأنبياء.

فيذهب المعتزلة والقدرية بأجمعهم، إلى القول بأن الملائكة أفضل من بني آدم، وقد صنفوا في هذه المسائل تصانيف كثيرة في تفضيل الملائكة على بني آدم[2] وقد أوردوا على صحة رأيهم أدلة عقلية وأخرى نقلية.

---

(1) المصدر السابق جـ 1 ص 417، وأيضاً د. عمر فروخ: مقالة «موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية» ص 377.

(2) البزدوي: أصول الدين ص 199، الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 226 وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 577.

أما الفلاسفة، فقد بنوا رأيهم في أفضلية الملائكة على الأنبياء، على أساس أن الملائكة «كائنات بسيطة نورانية علوية، ومطهرة عن الشهوة والغضب، وكاملة بالفعل، ولا تنفعل، كاملة العلم والعمل، قوية على تصريف الأجسام، ومتوجهة باختيارها إلى الخير الصرف، ومختصة بالهياكل العلوية، ومدبرة لهذا العالم فهي أفضل»[1].

ويرفض ابن خلدون هذا الرأي، ويصرح برأي يتبع فيه عامة أهل السنة في أن الأنبياء أفضل من الملائكة مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿**إن الله اصطفى**﴾ (جملة من آية 132 من سورة البقرة) والاصطفاء كان من الله للنبي على العالمين، والمقصود بالعالمين عالم الأرض وعالم السماء، هذا بالإضافة إلى أن عبادة البشر أشق لكثرة الصوارف التي تصرف الإنسان عن العبادة، حيث أن الإنسان مركب من قوى شهوانية وغضبية، قد تمنعانه عن العبادة، أما الملائكة فلا يصرفهم شيء عن العبادة، ومن هنا كانت عبادة الإنسان أصعب، وكانت درجتهم عند الوصول أعلى من درجة الملائكة.

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 117.

الفصل الخامس

الإمامة عند ابن خلدون

تمهيد

يعد موضوع الإمامة من أقدم الموضوعات التي بحثها علم الكلام، بل هناك من يرجع نشأة هذا العلم ذاته إلى ظهور مشكلة الإمامة، عندما اختلف المسلمون بعد وفاة الرسول ﷺ حول من هو أحق بالخلافة أو الإمامة، وتشتت آراء الناس واختلفت أهواؤهم، وتشعبوا شعباً وصاروا فرقاً مختلفة وأحزاباً متباينة.

وهذا الخلاف وإن كان في جوهره خلافاً سياسياً، إلا أنه ارتبط في تاريخ الفكر الإسلامي بالدين، وعرض له علماء الكلام باعتباره داخلاً في إطار علمهم، وعالجوه على مستويات مختلفة، فمنهم من عالجه باعتباره أصلاً من أصول الدين، ومنهم من عالجه باعتباره فرعاً من الفروع، أخذ بالرأي الأول الشيعة وحدهم وقال بالآخر بقية المسلمين.

وقد ظلت هذه المشكلة مثارة منذ عصر الإسلام الأول حتى عصر ابن خلدون، الذي بحثها في إطار فكره الكلامي، وكان لها أثرها في مسلكه الفكري الديني، وانعكس هذا الفهم على تصوره للسياسة وعلى علم الاجتماع، وأوضح مفهوم الإمامة التاريخية، كيف بدأت وكيف أدت قضية الخلافة مع تطور البحث فيها إلى ظهور فرق مختلفة.

وكان اهتمام ابن خلدون بهذه المشكلة نابعاً من أمرين الأول أنها إحدى مشكلات علم الكلام الكلاسيكي، الواجب على من يبحث فيه أن يدلي برأي،

والأمر الثاني: هو أمر خاص بابن خلدون نفسه، هو اهتمامه الخاص ودراسته لعلم العمران ونشأة الدولة، وحديثه عن شروط النشأة والنضج ثم الإنهيار وكان موضوع الإمام أو الحاكم هو أحد العناصر الداخلة في مثل هذه الدراسات.

ولم يخرج ابن خلدون في نظرته للإمامة عن الإطار العام الذي وضعه أهل السنة، فاعتبر أن هذه المسألة من فروع الدين، مناهضاً كونها أصلاً يقول: «شبهة الإمامية... إنما هي كون الإمامة ركن من أركان الدين كما يزعمون، وهي ليس كذلك»[1].

وإذا كان ابن خلدون قد اتبع أهل السنة في نظرتهم للإمامة، إلا أنه لم يلتزم بكل آرائهم، بل سنرى تردده في الالتزام ببعض تصوراتهم، إذا ما تعارض هذا التصور مع نظريته في نشأة الدولة وشروط الحاكم، حيث رأى أن الالتزام بكل آرائهم سيبعده عن الواقعية التي ينشدها، وعن الظروف التي يعاصرها، ومن هنا اختلفت آراؤه بعض الشيء عن آرائهم، وتميزت بالواقعية الشديدة «واستطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية، بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العملية»[2].

أولاً ـ مفهوم الإمام* ووظيفته

يرى غالبية المسلمين أن لفظ الإمامة تعني الخلافة، فالإمامة والخلافة مترادفتان في الإسلام، ويفسر ابن خلدون هذا لما بين السياسة والدين في الإسلام من صلة، فالخلافة خاصة بالسياسة والإمامة خاصة بالدين، ولكن في

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب الثالث جـ 2 ص 615، وانظر أيضاً: الامام يحيى بن حمزة، تأليف د. أحمد محمود صبحي، منشورات العصر الحديث ط 1، 1990 ص 161.

(2) د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان ص 25.

(*) الإمامة في اللغة تعني التقدم، تقول أم القوم، وأم بهم أي تقدمهم، أنظر اللسان والقاموس والمصباح مادة أم، أما معنى الإمامة في اصطلاح الفرقة الناجية في باب الصلاة يعني غالباً من يؤمها، أما في علم الكلام، فالمراد هو الشخص المعين من الله للخلافة ونيابة حضرة الرسالة، ويعرفها القاضي عبد الجبار بأن (الإمام في أصل اللغة هو المقدم سواء كان مستحقاً للتقديم أو لم يكن مستحقاً، وأما في الشرع فقد جعل اسماً لمن له الولاية على الأمة) أنظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 750.

عصر صدر الإسلام، كان المعنيان مترادفين لأن السياسة في هذه الوقت كانت تحركها النوازع الدينية، والخليفة كما يباشر مهام سياسية فهو يباشر أيضاً مهام دينية، وقالوا: إن «الإمامة هي أخت الخلافة»[1].

وقد أطلق متكلمو أهل السنة لفظ الإمام على الخليفة باعتباره صاحب الإمامة العظمى (الخلافة) وصاحب الإمامة الصغرى (إمامة الصلاة)[2]، وهذا المعنى أيضاً قال به ابن خلدون عندما رأى أن الإمامة نسبت إلى أبى بكر الصديق لقيامه بالصلاة بدلاً من الرسول ﷺ فقال: جاء تشبيهه «بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بإطلاق أو خليفة رسول الله»[3].

ويعلق الشيخ أبو زهرة على هذا الترادف بين المعنيين بأن المذاهب السياسية كلها تدور حول الخلافة وهي الإمامة الكبرى، وسميت خلافة لأن من يتولاها يكون الحاكم الأعظم للمسلمين، ويخلف النبي في إدارة شؤونهم، وتسمى الإمامة لأن الخليفة كان يسمى إماماً، ولأن طاعته واجبة، ولأن الناس كانوا يسيرون وراءه كما يصلون وراء من يؤمهم[4].

وهذا ما سبق أن أكده ابن خلدون عندما رأى أن الصحابة قد استدلت على خلافة أبي بكر من أن النبي ﷺ قد استخلفه في الصلاة، فقالوا: «ارتضاه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لدنيانا؟!»[5].

أما الشيعة فقد اختلفوا في هذا الأمر، فكانت الإمامة عندهم غير الخلافة، لأنهم ميزوا بين الإمامة الروحانية والخلافة الحاكمة، فالخلافة هي الإمامة الدنيوية القائمة، أما الإمامة فهي الخلافة الإسلامية كما يجب أن

---

(1) ابن خلدون: المقدمة الباب الثالث جـ 2 ص 638.

(2) محمد رشيد رضا: الخلافة والإمامة العظمى، مطبعة المنار، مصر سنة 1341 المقدمة ص هـ .

(3) ابن خلدون: المقدمة الباب الثالث جـ 2 ص 579.

(4) الشيخ محمد أبو زهرة: المذاهب الإسلامية ص 31.

Arnold, Tomas W. The Caliphate, p. 22, Oxford, 1924.

(5) ابن خلدون: المقدمة، الباب الثالث جـ 2 ص 616.

تكون، ثم اقترنت الخلافة بالإمامة فيما بعد عند متأخري الشيعة لأسباب سياسية[1].

أما عن وظيفة الإمام، فيرى ابن خلدون أنها وظيفة هامة وضرورية يحتاج إليها كل المجتمعات، فالملك منصب طبيعي للإنسان، باعتبار أن البشر لا تتيسر حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم، وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، فإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة وقضاء الحاجات، وحدث بينهم تنازع لما في الطبيعة الحيوانية من ظلم وعدوان بعضها على بعض، فيقع «التنازع المفضي إلى المقاتلة. . . وسفك الدماء وإذهاب النفوس، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم»[2].

والملك ـ عند ابن خلدون ـ ليس نوعاً واحداً، بل ثلاثة أنواع هي: الملك الطبيعي، والملك السياسي، والخلافة، وأفضلهم عنده الأخير، لأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[3]، وفي موضع آخر يوجز هذه المهمة بقوله: إن الإمامة في حقيقتها «النظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم»[4].

ومن العبارة السابقة يمكن لنا أن نحدد وظيفتين للإمام ـ كما يرى ابن خلدون ـ حفظ الدين، وسياسة الدنيا، وله أن يتصرف فيهما على مقتضى ما يراه مصلحة للأمة.

---

(1) د. علي مقلد: نظام الحكم في الإسلام، أو النبوة والإمامة عند نصير الدين الطوسي، دار الأضواء ـ بيروت ـ سنة 1986 ص 40.

(2) ابن خلدون: المقدمة الباب الثالث جـ 2 ص 573.

(3) المصدر السابق جـ 2 ص 578، ويلاحظ أن هذا هو نفس تعريف الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»، مطبعة البابي الحلبي مصر ط 3 سنة 1973.

(4) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 611.

- في الدين، يحكم بمقتضى التكاليف الشرعية التي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها[1] مثل الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة.

- وأما سياسة الدنيا، فيحكم بمقتضى رعايته لمصالحهم في العمران البشرى ورعاية مصالحه كذلك لئلا يفسد إن أهملت، ووظائف هذا الأمر تتحدد بالإمارة والوزارة والحرب والخراج[2].

وهذا التحديد لوظائف الإمام هو ما أخذت به كل الفرق الكلامية، فمن المعتزلة أخذ القاضي عبد الجبار في تحديد وظائف دينية ودنيوية للإمام، منها «إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها، ونصب الأمراء والحكام في البلاد التي لا يمكن فيها النظر بنفسه، وأن يقوم بمصلحة الدنيا أو الدين من اختلاف النفع ودفع المضار»[3]، ويؤكد على هذه الوظائف في موضع آخر فيقول: إن الإمام يحتاج إليه «لتنفيذ الأحكام الشرعية نحو إقامة الحدود، وحفظ بيضة البلد، وسد الثغور وتجييش الجيوش والغزو، وتعديل الشهود وما يجري هذا المجرى»[4].

وأخذ بهذا التحديد كافة طوائف أهل السنة من أشاعرة وماتريدية وغيرهم، فالإمام عندهم «ينفذ أحكام المسلمين، ويقيم حدودهم، ويغري جيوشهم، ويزوج الأيامي، ويقسم الفيء... والشريعة قد وردت بأحكام لا يتولاها إلا إمام أو حاكم من قبله، كإقامة الحدود على الأحرار، وكتزويج من لا ولي لها، وكإقامة الجماعات والأعياد»[5].

وقد أخذ بهذا التحديد للوظائف أيضاً فرقة الشيعة التي قالت: أن الإمامة

---

(1) المرجع السابق جـ 2 ص 624.

(2) المرجع السابق جـ 2 ص 637.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 20 القسم الأول (الإمامة) تحقيق د. عبد الحليم محمود ود. سليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ص 39، 46، 47.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 750.

(5) انظر هذا الأمر عند الأشاعرة في الكتب الآتية: الباقلاني: التمهيد ص 181 - 182. البغدادي: أصول الدين ص 271 - 272 الجويني: الغياثي، تحقيق عبد العظيم الديب مطبعة نهضة مصر ط 2 سنة 1981 وعند الماتريدية في كتاب التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي ص 395، تبصرة الأدلة جـ 2 ص 823.

تجمع الرئاسة الزمنية والدينية لرجل يتولاهما عن النبي ﷺ فالسلطات بكاملها تنحصر بالإمام، وهو وحده يعين القضاة والولاة وقادة الجيش، وأئمة الصلاة، وجباية الأموال، وسائر الموظفين يعينهم بمرسوم خاص، أو بقانون، أو بواسطة نائب عنه يخول له ذلك[1].

ثانياً ـ وجوب إقامة الإمام

بعد أن اتفق عامة المسلمين على أن الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، نيابة عن النبي ﷺ أو عن من يخلفه، وأن الإمام يتولى مهام سياسية كانت أو غيرها، اختلفوا في نصب الإمام، هل هو واجب أم لا؟ وعلى تقدير وجوبه، هل يجب على الله أن يعين الإمام وينص عليه، كما عين النبي ونص عليه، أم يجب على المسلمين أن يختاروا الإمام منهم؟ وهل تجب عليهم بحكم العقل أم الشرع؟

وقد استعرض ابن خلدون في كتابيه «المقدمة»، و«لباب المحصل» كافة الآراء التي بحثت هذا الأمر، وقسمها إلى اتجاهات هي :

1 ـ الإمامة غير واجبة

يحصر ابن خلدون هذا الاتجاه في بعض المعتزلة مثل الأصم، وأغلب الخوارج، الذين يقولون: «إن نصب الإمام غير واجب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع»[2]، والواجب عندهم هو «إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل، وتنفيذ أحكام الله تعالى، لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه»[3]، وهذا ما أكده عنهم الشهرستاني بأنهم: «جوزوا أن لا يكون في العالم إمام أصلاً»[4].

---

(1) محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية، مكتبة الأندلس بيروت ط 2 سنة 1956 ص 98.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل ص 127، وانظر في هذا المعنى العلامة الحلى، كشف المراد، منشورات الأعلمي بيروت 1988 ص 384.
تحقيق د. محسن محمود عبد اللطيف الشافعي، القاهرة سنة 1971 ص 364.

(3) ابن خلدون: المقدمة الباب الثالث جـ 2 ص 580.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 175.

ويستعرض فخر الدين الرازي أصحاب هذا الاتجاه[1] ويرى أنهم ليسوا على مذهب واحد، وإنما افترقوا إلى ثلاثة آراء:

- الأول، قاله الأصم ـ من المعتزلة ـ أن نصب الإمام عند ظهور الفتن واجب، وأما عند الأمن والعدل فلا.
- الثاني، قال به بعض الخوارج، وهو أن نصب الإمام عند ظهور الفتن غير واجب، أما عند ظهور العدل فهو واجب.
- الثالث قول أكثر الخوارج، ويرون أنه لا يجب الإمام في شيء من الأوقات، فإن فعلوه جاز وإن تركوه جاز أيضاً، هذا ما أكده الإمام الأشعري، في أن بعض الخوارج رأوا عدم وجوب إقامة الإمام «لأنهم لا يحتاجون إلى إمام وإنما عليهم أن يعلموا كتاب الله فيما بينهم»[2] أي يكفيهم في أمر الدنيا والدين أن يعلموا الأوامر والنواهي وأن يلتزموا بها، فإذا تم هذا حل العدل، ولم تعد هناك حاجة إلى إمام.

واحتج الخوارج على صحة رأيهم هذا، بعدم وجود إمام في كل عصر تتوافر فيه الشروط أن الناس مختلفة الأهواء، فإذا أرادوا نصب إمام تحيز كل حزب وكل فريق مع أهوائه، مما يؤدي إلى إثارة الفتن والحروب، كما دلت على ذلك الأحداث التي مر بها المسلمون منذ وفاة الرسول ﷺ.

ولعل هذا ما جعل البعض يحاول تلمس الأعذار للخوارج، بسبب ما رأوه من تصارع الأحزاب الإسلامية حول الزعامة السياسية، وما نتج عنه من فتن ومحن ألمت بالمسلمين، فأدى هذا إلى زهد جماعة القراء، الذين أصبحوا فيما بعد زعماء الخوارج، «فإن إقامة الحكم الديني الإسلامي كانت تتطلب أن يقرر كل عضو وأن يتصرف وفق وجهة نظره فيما يتعلق بالفتنة»[3].

ويرفض ابن خلدون هذا الاتجاه مؤكداً فساده، لأنهم قد خرجوا على

---

(1) فخر الدين الرازي: كتاب الأربعين في أصول الدين ص 256.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 125.

(3) Erlin L. Petersen; Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition, Copenhagen, 1964, p.184.

إجماع الأمة في وجوب الإمامة، وقوض دعائم مذهبهم، مبيناً أن موقفهم قام على ذم الشريعة لمفاسد الملك، وما قد ينتج عنه من قهر وظلم وتمتع بالملذات، ويرد عليهم بأن الملك له مساوئه، وله أيضاً إيجابياته، حيث يرسي قواعد العدل، ويقام به مراسيم الدين، فالشريعة لا تذم الملك لذاته، وإنما نهت عن إتيان رذائله، وأوصت على تصريفه بمقتضى الحق، فالملك «لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين، ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل، وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات»[1].

من هنا فقد أبطل ابن خلدون هذا الاتجاه من منطلقين:

- الأول، هو الاجماع الذي انعقد على وجوب وجود الإمام.
- والثاني، أن الشارع لم يذم الملك لذاته، .فقد كان الملك لداود وسليمان ـ صلوات الله وسلامه عليهما ـ وهما من أنبياء الله تعالى ومن أكرم الخلق عنده[2].

2 ـ الإمامة واجبة عقلاً

يحصر ابن خلدون أصحاب هذا الاتجاه في فرق الشيعة وبعض المعتزلة، وكلهم قالوا إنها واجبة عقلاً، ولكنهم اختلفوا على من تجب، ذهب البعض منهم إلى أنها واجبة عقلاً على الله وذهب البعض الآخر إلى أنها واجبة عقلاً على الناس:

أ ـ من قال إنها واجبة عقلاً على الله، كانوا من الشيعة الإمامية ـ بفرقتيها الاسماعيلية والاثنى عشرية[3] وبرر أحد رجال الشيعة وجوب هذا الأمر على الله، بأن «الإمامة هي استمرار لفكرة النبوة، والدليل الذي يوجب

---

(1) ابن خلدون: المقدمة الباب الثالث جـ 2 ص 600.

(2) المرجع السابق جـ 2 ص 581 وانظر د. مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية ط 2 سنة 1988 ص 122، وأيضاً د. عمر فروخ، مقالة بعنوان (موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية) ص 393.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 127، وأيضاً الرازي: كتاب الأربعين ص 255.

على الله إرسال الرسل وبعث الأنبياء، هو نفسه يوجب أيضاً نصب الإمام بعد الرسول»[1]. وهذا ما يؤكده آخر بأن فرق الإمامية إتفقت على «أنه لا بد في كل زمان من إمام يحتج الله عزّ وجل به على عباده المكلفين»[2] فهي من باب اللطف الإلهي، فكما كان من مظاهره إرسال الرسل، فمن مظاهره أيضاً وجود الإمام و«نصب الإمام واجب على الله تعالى، والإمام لطف واللطف واجب»[3].

ونلاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه قد استخدموا فكرة اللطف الإلهي الاعتزالية للتدليل بالضرورة العقلية على وجوب الإمامة، فكما أن بعث الأنبياء لطف، كذلك نصب الإمام، ولا يختص لطف الله بزمان دون زمان.

ب ـ قائلون بأنها واجبة على الناس، ومثل هذا الرأي بعض قدماء المعتزلة مثل «الجاحظ والكعبي وأبو الحسين»[4]. الخياط وأبو الحسين البصري.

أما حجج[5] هذا الاتجاه فيلخصها ابن خلدون في أربع حجج، يذكر ثلاث منها في اللباب، والرابع في المقدمة وهي:

- إن وجود الإمام زاجر عن القبيح العقلي.
- إن الإمام هو المرشد إلى معرفة الله تعالى.
- إنه يعلم اللغات والأغذية ويميزها عن السموم[6].
- إن اجتماع البشر ضروري لاستحالة حياتهم ووجودهم منفردين، ومن

---

(1) المظفر: عقائد الإمامية، القاهرة ط 8 سنة 1973 ص 66.

(2) الشيخ المفيد: أوائل المقالات تحقيق هبة الدين الشهرستاني، تبريز 1363 ص 39.

(3) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة، تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني، مؤسسة الصادق ـ طهران سنة 1986 جـ 1 ص 47 وأيضاً المطهر الحلي: كشف المراد ص 284.

(4) ابن خلدون: لباب المحصل ص 127، الرازي: كتاب الأربعين ص 255.

(5) يقول روندلسن: إن وجوب نصب الإمام على الله فيه دلائل عقلية كثيرة مبسوطة في كتب مثل: الشافي للسيد المرتضى ـ والتلخيص للشيخ الطوسي وغيره، أنظر عقيدة الشيعة، مؤسسة المفيد ـ بيروت ط 1 سنة 1990 / 1410 ص 35.

(6) ابن خلدون: لباب المحصل ص 127.

ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض وإذا لم يوجد الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج[1].

ولكن ابن خلدون يرفض هذه الحجة الأخيرة، ويرى أن التنازع كما يرد بوجود الرسل فيمكن رده أيضاً بدون رسل، والدليل على ذلك وجود حضارات سابقة ـ مثل المجوس ـ حافظت على مجتمعاتها وقهرت نزعات أفرادها بدون وجود الإمام الذي يتولى مناصب النبي بعد رحيله، إذن «فادعاؤهم أن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام هنا غير صحيح»[2].

وعندما يقارن ابن خلدون بين الحكم المستند إلى سياسة شرعية والحكم المستند إلى سياسة عقلية يفضل الأولى قائلاً: «إن إجتماع البشر ضروري، وأنه لا بد من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة مستنداً إلى شرع منزل من عند الله، وتارة إلى سياسة عقلية، فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاة نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط[3].

3 ـ الإمامة واجبة شرعاً

مثل هذا الاتجاه جمهور أهل السنة وبعض المعتزلة من القائلين بأن منصب الخلافة من الأمور الدينية الدنيوية، وهو واجب شرعاً، يقول ابن خلدون: قال جمهور أصحابنا والمعتزلة إن الإمامة واجبة سمعاً[4] أي شرعاً.

وقد ذهب إلى هذا الأمر جمهور أهل السنة من أشاعرة وماتريدية، قائلين: بأن الذي «صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النص مستفاد من الشرع

---

(1) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 579 ـ 580.

(2) المصدر السابق جـ 2 ص 580 وانظر أيضاً:
Morewedge, P.: Islamic Philosophical Theology, 120. State Uni. of New York Press Albany, 1979.

(3) المصدر السابق جـ 2 ص 773.

(4) ابن خلدون: لباب المحصل ص 127.

المنقول غير متلقى من قضايا العقول[1] ويعلل عدم اللجوء إلى العقل في معرفة هذا الأمر قائلاً: «لو رددناه إلى العقول، لم نبعد أن يهلك الله الخلائق»[2].

ويستدل أصحاب هذا الاتجاه على وجوب نصب الإمام شرعاً، بما حدث من إجماع الصحابة والتابعين، بعد وفاة الرسول ﷺ عندما بادروا إلى بيعة أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ وتسليم النظر إليه، ويرى ابن خلدون العلة التي دفعت المسلمين إلى هذا الأمر في صدر الإسلام علة مطردة ومتكررة في كل العصور قائلاً: «ولم تترك الناس فوضى في عصر من العصور واستقر ذلك إجماعاً، دالاً على وجوب نصب الإمام»[3].

وهذا ما أيده أيضاً بعض المعتزلة ـ وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار ـ عندما أكدوا على أن نصب الإمام واجب بالسمع وليس بالعقل، مبيناً أنها مثبتة شرعاً بالدليل، وغير ممكن إثباتها عقلاً[4].

وينتهي ابن خلدون إلى أن نصب الإمام وإن كان واجباً شرعاً، إلا أنها وظيفة لا تدخل ضمن عقائد الدين، وإنما هي وظيفة دينية اجتماعية تخص المجتمع، ويلجأ إليها لإصلاحه وتنظيم أموره «فالاجتماع ضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية. . . فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها[5] ومن يقوم بتنفيذ هذه القوانين، وأحكام هذه الضرورات هو الإمام، أو الحاكم.

---

(1) الجويني: الغياثي ص 24.

(2) المصدر السابق ص 26.

(3) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 579.

(4) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 20 ص 16 وأيضاً شرح الأصول الخمسة ص 751.

(5) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 576. وأيضاً:

H.A.R. Gibb, The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory, in: Studies on The Civilization of Islam, op. cit., pp. 167, 169.

ثالثاً ـ طرق تعيين الإمام

يحصر ابن خلدون طرق اختيار الإمام وتعيينه عند المسلمين في طريقين، الأول النص والثاني الاختيار، أخذ بالأول الشيعة على مختلف فرقهم، وقال الآخر بقية المسلمين.

1 ـ النص

يستعرض ابن خلدون آراء الشيعة في تعيين الإمام، ويرى أنهم قد اتفقوا جميعهم على أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، بل هي ركن من أزكان الدين، وقاعدة من قواعد الإسلام، لا يجوز للنبي إغفاله وتفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام، وهذا ما فعله محمد ﷺ عندما نص على إمامة علي بن أبي طالب، وقالوا: «إن الإمام يجب أن يكون منصوصاً عليه»[1]، فالإمامة عندهم «لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي، أو لسان الإمام الذي قبله، وليست بالاختيار والانتخاب من الناس»[2].

ويشير ابن خلدون إلى أن الشيعة على الرغم من إتفاقهم على وجوب النص على الإمامة إلا أنهم قد اختلفوا في كيفية هذا النص، وتراوحت أقوالهم بين القول بالنص الجلي الواضح، وبين القول بالنص الخفي المرموز.

أ ـ النص الجلي:

أخذ بهذا الرأي فرقة الإمامية ـ إثنا عشرية وإسماعيلية ـ وفرقة الكيسانية القائلون بإمامة محمد بن الحنفية[3] ـ ويورد ابن خلدون مجموعة من الأدلة الشرعية التي استند إليها هذا الاتجاه مثل «قوله ﷺ» من كنت مولاه فعلى

(1) المطهر الحلي: كشف المراد ص 288 وأيضاً أبو جعفر الطوسي، رسالة «المفصح في إمامة أمير المؤمنين والأئمة»، ضمن رسائل الطوسي، نشر مؤسسة آل البيت بيروت سنة 1991 ص 124.

(2) المفيد: أوائل المقالات ص 42، المظفر: عقائد الإمامية ص 66، وأيضاً آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص 58.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 131.

مولاه» ومنها قوله «أقضاكم علي»، ومنها قوله تعالى ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾[1] ومنها قوله ﷺ «من يبايعني على روحه هو وصي وولي هذا الأمر من بعدي، فلم يبايعه إلا علي»[2].

والواقع أن الأدلة التي يستند إليها أصحاب هذا الرأي لا تنحصر فيما ذكره ابن خلدون من أدلة، بل لهم تأويلات لآيات كثيرة من القرآن تكاد تبلغ ثلاثمائة آية[3]، تشير حسب رأيهم وزعموا أن الإمامة جاءت بالنص من الله تعالى على لسان رسوله ﷺ على الإمام علي ثم نص الإمام على من بعده، واختلفوا في علة وجوب النص، فمنهم من بناه على أصله في إبطال الاجتهاد، ومنهم من بناه على أصله في وجوب عصمة الإمام[4].

وينتقد ابن خلدون أصحاب هذا الاتجاه، لأنهم على الرغم من قولهم بالنص الجلي، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتفقوا على من هو الإمام، لأن معنى النص الجلي هو أن الجميع متفقون عليه، لا خلاف بينهم، أما ما حدث مع الشيعة هو اختلاف بعضهم البعض في تعيين سلسلة الأئمة، وحدثت إنقسامات كثيرة، ويستنتج ابن خلدون من هذا الاختلاف عدم وجود دليل من النص الجلي[5].

ب ـ النص الخفي:

قالت به فرقة الزيدية من الشيعة، فأشارت إلى أن الرسول ﷺ وضع مجموعة من الصفات الواجب توافرها في الإمام، وأن هذه الصفات لم توجد إلا في الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ فكان هو الأحق بالخلافة من غيره، ويعقد

---

(1) سورة النساء آية 59 وصحيح الآية: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 588، محمد جواد مغنية: مع الشيعة الإمامية ص 101، وأيضاً الجويني: الغياثي ص 28.

(3) انظر هذه الأدلة في كنز الفوائد للكراجكي ص 168 ـ 182 د. أحمد محمود صبحي نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية، دار المعارف مصر سنة 1969 ص 176 ـ 2.1، د. علي مقلد: نظام الحكم في الإسلام ص 60 ـ 63 وأيضاً رونلدسن: عقيدة الشيعة ص 303.

(4) البغدادي: أصول الدين ص 279 ـ 280.

(5) ابن خلدون: لباب المحصل ص 130.

الصاحب بن عباد في كتابه «الزيدية» فصلاً «في الدلالة على فساد من يذهب إلى أن الإمامة لا تثبت إلا بالنص الجلي»[1] حيث يرى أن الإمامة تكون بالنص الخفي، وهي توافر مجموعة صفات في الإمام انطبقت على الإمام علي.

وهذا ما يؤكده عنهم الجويني قائلاً: «ذهبت فرق من الزيدية إلى أن الرسول عليه السلام ما نص على معين في الخلافة، ولكنه ذكر عليه السلام بالمرامز والملامح والصفات التي تقتضي الإمامة استجماعها، فكانت متوافية في علي دون سواه»[2].

ويورد ابن خلدون بعض الرموز التي اعتمد عليها هذا الاتجاه في تأكيد رأيهم، مثل بعث النبي ﷺ علياً لقراءة سورة براءة في موسم الحج حين أنزلت، فإنه بعث بها أولاً أبا بكر، ثم أوحي إليه «ليبلغه رجلاً منك» أو من قومك، فبعث علياً ليكون القارئ المبلغ، وهذا يدل على تقديم علي وأيضاً فلم يعرف أنه قدم أحد على عليّ، أما أبو بكر وعمر رضي الله عنه فقد قدم عليهما في غزوتين، «وهذه الأدلة إنما اقتضت تعيين علي بالوصف لا بالشخص، والناس مقصرون حيث لم يضعوا الوصف موضعه»[3].

ويرفض ابن خلدون الأدلة التي اعتمدها هؤلاء، لأنهم أسرفوا في تأويلاتهم إسرافاً شديداً، فما كان منها آيات قرآنية قدموا فيها تأويلات غير صحيحة، وما كان منها حديثاً نبوياً فهو موضوع، ولذا رأى أن النصوص التي اعتمدوها كانوا «ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة»[4].

وقد خالف ابن خلدون الشيعة فيما زعمته من عصمة الأئمة ـ وسنعرض نقده لهم فيما بعد. كما رفض فكرة غيبة الإمام وبقائه حياً بعد مغادرة الدنيا،

---

(1) الصاحب بن عباد: الزيدية، تحقيق د. ناجي حسين، الدار العربية للموسوعات بيروت سنة 1986 ص 185، وأيضاً د. أحمد محمود صبحي: الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ص 165 وما بعدها.

(2) الجويني: الغياثي ص 29 ـ 30.

(3) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 589.

(4) المصدر السابق جـ 2 ص 587.

كما لا يوافقهم على القول بعودته بعد الغيبة، وأخذ يقاوم فكرة متشابهة سلمت بها أغلب الفرق الإسلامية، وهي ظهور المهدي* في آخَر الزمان ليملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً.

وإذا كانت الفرق الإسلامية اختلفت في شخصية المهدي وفي شروط ظهوره، إلا أنهم اتفقوا على أنه لا بد أن يكون علوياً من نسل السيدة فاطمة رضيَ الله عنها وأن الله وعد بظهوره ليتم على يده نصر الدين وإظهار العدل، وقد ورد في الأحاديث الكثيرة عن النبي ﷺ ظهور المهدي، فقد خرج أبو داود عن أم سلمة، وكذلك ابن ماجه والحاكم في المستدرك، قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المهدي من ولد فاطمة»، وقد استفاد الشيعة من هذه الفكرة للتأكيد على عودة الإمام المعصوم.

ويتناول ابن خلدون فكرة المهدي المنتظر ويورد أدلة من يحتجون لإثباتها، وهي أحاديث خرجها الأئمة، وتكلم فيها المفكرون لذلك، ويحددها

(*) استعملت كلمة المهدي أول الأمر بمعناها العام، فأطلقت على بعض الأنبياء والصحابة والخلفاء، وأطلقت بمعنى المنقذ أو المخلص لأول مرة على محمد بن الحنفية، وفكرة الإيمان بالإمام الخفي أو الغائب توجد لدى معظم فرق الشيعة، حيث تعتقد في إمامها بعد موته انه لم يمت، وتقول بخلوده واختفائه عن الناس وعودته الى الظهور في المستقبل مهدياً، ولا تختلف هذه الفرق إلا في تحديد الإمام الذي سيعود.

ثم ظهرت فكرة المهدي مرة أخرى على يد محمد بن تومرت الشيعي المذهب، وأسس دولة كبرى ضمت المغرب كله والأندلس، وعادت الفكرة الى الظهور في القرن التاسع عشر الميلادي وقامت عدة حركات إسلامية على أساسها، ففي إيران ظهرت فرقة البابية الشيعية على يد ميرزا على محمد الشيرازي المولود سنة 1840 فأعلن أنه المهدي المنتظر، ثم خرجت من هذه الفرقة فرقة أخرى آمنت بنفس الفكرة أسسها بهاء الدين، وهي فرقة البهائية، ثم ظهرت في السودان وقامت حركة المهدية بها. وقد ارتبطت فكرة المهدي في التاريخ العربي الإسلامي بالحركات السياسية السرية، فكانت رداء تختفي وراءه هذه الحركات وتكسب من خلالها تأييد الجماهير الشعبية.

أنظر: المظفر: عقائد الامامية ص 77، النوبختي: فرق الشيعة، ص 27، الأشعري: مقالات الإسلاميين، جـ 1 ص 5پ، 19، سعد محمد حسن: المهدية في الإسلام، دار الكتاب العربي مصر سنة 1953 ص 81 وما بعدها، أحمد أمين: المهدي والمهدوية، القاهرة سنة 1951 ص 108.

Holt, P. H: The Mohdist State in The Sudan, 2nd Edition, Oxford, 1970, pp. 24- 26.

ابن خلدون بخمسة عشر حديثاً قائلاً عنها: «اعلم أن المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على مر الاعصار أنه لا بدّ في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت. . . يؤيد الدين ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، ويستولي على الممالك الإسلامية ويسمى بالمهدي»[1].

ويستعرض ابن خلدون الأحاديث النبوية التي تشير إلى ظور المهدي مبيناً ما فيها من تجريح وطعون، كما ينقد جماعة من الصوفية في عصره آمنوا بهذه الفكرة قائلاً: «وأما المتصوفة الذين عاصرناهم فأكثرهم يشيرون إلى ظهور رجل مجدد لأحكام الملة ومراسم الحق، ويتحينون ظهوره لما قرب من عصرنا، فبعضهم يقول من ولد فاطمة وبعضهم يطلق القول فيه»[2].

ويكاد ابن خلدون أن ينفرد من بين الفقهاء في تفنيد هذه الأحاديث، وفي عدم الاهتمام بها، بل عقد لها فصلاً طويلاً[3] في المقدمة حاول فيه تضعيف أسانيد هذه الأحاديث، مبيناً استحالة ظهور المهدي على النمط الذي ذكرته الأحاديث، وقد رد عليه بعض المؤلفين في هذا الأمر[4] وربما كان لفكرته في أسباب نشأة الدولة القائم على فكرة العصبية أثر في رفضه هذا الأمر، حيث ينكر شرط القرشية أيضاً.

كما نقد ابن خلدون آراء أخرى ذهب إليها الشيعة في مجال بحثهم في الإمامة، مثل طعنهم على الصحابة، وخاصة الخلفاء الثلاثة الراشدين الأوائل، بسبب استيلائهم على الخلافة من الإمام علي، ويرد عليهم بأن الخلافة كانت للأفضل وهي بالترتيب أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي بن أبي طالب.

---

(1) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 787 ـ 788.

(2) ابن خلدون: المقدمة الباب الثالث جـ 2 ص 816 ـ 817.

(3) هذا الفصل بعنوان (في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه وكشف الغطاء عن ذلك) جـ 2 ص 725 ـ 759.

(4) أحمد بن محمد الصديق: ابراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون أو المرشد المبدي لفساد طعن ابن خلدون في أحاديث المهدي، دمشق سنة 1347 هـ نقلاً عن د. علي الوردي: منطق ابن خلدون، تونس سنة 1988، ص 95. وأيضا:

R.A.J., Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge, 1932, p. 244.

ورفض ابن خلدون أفكاراً أخرى للشيعة في مجال الإمامة مثل فكرة البدء*، والتقية**، فقال: والإسماعيلية فساق بل كفرة، لقدحهم في الشرع... وقد وضع أئمة الرافضة لشيعتهم مقالتين لا يظهر عليهم معهما أحد، الأولى البداء، فإذا لم يكن ما ذكروا، قالوا: بدا الله فيه، والثانية: التقية، فكلما ظهر بطلان قولهم أو خطؤه، قالوا: إنما قلناه تقية[1].

أما آراء الغلاة من الشيعة، فقد استعرضها ابن خلدون استعراضاً يسيراً، ثم صرفها قائلاً: «وقد كفانا مؤونة هؤلاء الغلاة أئمة الشيعة، فإنهم لا يقولون بها ويبطلون احتجاجاتهم عليها»[2] حيث قد وصف هؤلاء الغلاة الإمام علي والأئمة من بعده بكثير من القداسة التي قد تقربه من النبوة، بل والألوهية عند البعض منهم.

2 ـ الاختيار:

ذهب جمهور علماء الكلام، من معتزلة وأهل سنة وخوارج، إلى أن طريقة تعيين الإمام تكون بالاختيار من الأمة، وهذا ما أشار اليه البزدوي بقوله: «ما عقد لأحد خلافة إلا جماعة من أهل الرأي والتدبير»[3].

فما يثبته أصحاب هذا الاتجاه هو أن تعيين الإمام يكون بالاختيار وليس بالنص، ولو كان هناك نص معين على تعيين الإمام لأخذ به المسلمون «وكان

(*) البدء: يعني لغوياً بدأ بدوا، وبدوا وبداءة أي ظهر، فالبدء في اللغة له معنيان الأول الظهور بعد الخفاء، والثاني: نشأة الرأي الجديد، أنظر القاموس المحيط، مادة: بدو جـ 4 ص 302 وقد ظهرت هذه الفكرة عند الكيسانية، وتعني بالمعنى الاصطلاحي أن الله يغير في علمه إذا اقتضت الظروف التغير.

(**) التقية: تعني الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير، أنظر ابن حجر: فتح الباري جـ 2 ص 314 ويعرفها الشيخ المفيد اصطلاحياً بأنها «كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه، وكتمان المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا، شرح عقائد الصدوق ص 219.

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 132 ـ 134.

(2) ابن خلدون: المقدمة الباب الثالث جـ 2 ص 593.

(3) البزدوي: أصول الدين ص 189.

جائزاً ثبوتها بالنص، غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه وصارت الأمة فيها إلى الاختيار»[1].

ويأخذ ابن خلدون بهذه الطريقة، مؤكداً أن وسيلة تعيين الإمام تكون بالاختيار، ويقع الاختيار على جماعة يسمون «بأهل الحل والعقد» يتعين عليهم نصب الإمام، ويجب على الخلق جميعاً طاعته[2]، أي طاعة الإمام المختار من جماعة أهل الحل والعقد.

وجماعة أهل الحل والعقد هم جماعة المفكرين المجتهدين، والمسؤولين عن سلامة مجتمعهم، ويصفهم القاضي عبد الجبار بأنهم من أهل الستر والدين، ممن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح، وهو أيضاً ممن يستطيع أن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة، وبين من لا يصلح لها[3].

ولا يحدثنا ابن خلدون عن شروط جماعة أهل العقد والحل، ولا عن العدد المطلوب منهم لكي يصح انتخاب الإمام، على الرغم من أن أهل السنة سبق وأن حددوا هذا الأمر، مشيرين أحياناً إلى حصرهم في ستة أفراد مستشهدين في ذلك بما فعله عمر بن الخطاب حين رد الأمر إلى واحد من ستة من بعده، فإذا عقد له واحد وارتضاه الباقون صحت الإمامة، وربما كان عدم تحديد ابن خلدون لعددهم لأنه رآه أمر متروك حسب حاجة كل عصر وكل مكان.

3 ـ ولاية العهد:

إذا كان الاختيار هو الطريقة الأولى التي استخدمت في تاريخ الإسلام لتعيين الإمام بعد وفاة الرسول ﷺ وتم بها اختيار أبي بكر رضي الله عنه عن طريق الشورى، فهناك طريقة أخرى يصرح بها ابن خلدون، ويعتبرها من الطرق المعترف بها في تعيين الإمام أو الخليفة، وهي ما يسميها بـ «ولاية العهد».

---

(1) البغدادي: أصول الدين ص 279، الباقلاني: التمهيد ص 178 الجويني الغياثي ص 27، وأيضاً: سيف الدين الآمدي: غاية المرام ص 376.

(2) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 581.

(3) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 2 (الإمامة) ص 252.

وقد خصص ابن خلدون فصلاً في مقدمته[1] لعرض رأيه في ولاية العهد مبيناً أحد المهام الواقعة على كاهل الإمام، فهو يتولى في الدنيا شؤون المسلمين، وقبل مماته يشير عليهم بمن يتولّى أمرهم بعده، فالإمام هو «وليهم والأمين عليهم، ينظر لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاها»[2].

ويقرر ابن خلدون مشروعية هذه المهمة، مهمة اختيار الإمام لمن يخلفه، فقد عرفت في التاريخ الإسلامي، وصحت هذه البيعة وصحت مشروعيتها، وكان أول من بدأها هو أبو بكر، عندما عهد بالولاية إلى عمر بحضور الصحابة وموافقتهم، ثم عهد بها عمر لستّة من الصحابة لكي يختاروا إمام المسلمين من بينهم.

ويذهب ابن خلدون إلى أن ولاية العهد قد حدثت في عصر الخلفاء الراشدين ولم تشوبها شائبة، لأن الاجماع قد حدث، والشورى قد تحققت، أما ولاية العهد الذي طعن فيها كانت منذ ولاية معاوية لابنه زيد، وما تلاه فيما بعد من ولاية الآباء لأبنائهم، وقد يفترض أن تكون شابتها المحاباة دون المصلحة العامة، ولكنه ينفي هذا قائلاً: إن الإمام مأمون على النظر في شؤون المسلمين في حياته، فأولى ألا يحتمل فيها تبعة بعد مماته[3] فاختيار ولي العهد كان من أجل المصلحة وليس المحاباة.

ويستخدم ابن خلدون وظيفته كمؤرخ، وصاحب نظرية في العصبية، كما يستخدم وظيفته كفقيه على المذهب المالكي في الأخذ بفكرة المصالح المرسلة لكي يبرر ولاية معاوية لابنه يزيد، فيرى أن معاوية قد آثر ابنه بالعهد دون سواه مراعاة للمصلحة في اجتماع الناس واتفاقهم، حيث أن بني أمية يومئذٍ لم تكن ترض بغير واحد منهم، وأنهم في هذا العصر كانت لهم القوة

---

(1) أنظر المقدمة، الباب الثالث، الفصل الثلاثون ص 611 ـ 624.

(2) المصدر السابق جـ 2 ص 611.

The Encyclopedia of Islam, Leiden, 1960, Vol. I, P.P. 21, 22, and Gibb, «al-Mawardi's Theory of The Caliphate, p. 157.

(3) المصدر السابق جـ 2 ص 612، 613.

والشوكة بين العرب، فإذا تولى واحد منهم، فقد تولى من المسلمين من هو في منعة من أهله هذا أمر، والأمر الآخر ـ كما يراه ابن خلدون ـ أن عدالة معاوية كانت تمنعه من تولية ابنه الولاية، ولو كان قد حدث هذا بدافع المحبة، لكان اعترض عليه كبار الصحابة، إلا أن سكوتهم على هذا الأمر يعد دليلاً على قبولهم له.

رابعاً ـ شروط الإمام

استعرض ابن خلدون مجموعة الشروط التي وضعها علماء الكلام لنصب الإمام، حيث افترضوا مجموعة من الصفات الواجب توافرها في الإمام لكي يصير صالحاً لمنصبه، وقد اتبع ابن خلدون أغلب ما وضعه أهل السنة من صفات، وإن كان قد اعترض على صفات أخرى وافق عليها أهل السنة، أو صرحت بها الشيعة، وأضاف من جانبه شرطاً خاصاً به وناتجاً عن فكره. وسنقسم هذه الشروط إلى:

1 ـ شروط لازمة:

حدد ابن خلدون أربعة شروط يجب توافرها في الإمام لكي تصح إمامته، وهي «العلم والعدالة والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل»[1].

ـ العلم: يؤكد ابن خلدون على وجوب توافر شرط العلم، والمقصود بالعلم هو أن يكون الإمام على دراية بأمور الدين وأمور الحكم، لأنه منفذ لأحكام الله، فإذا كان عالماً صح أن يحكم بها، وإن كان جاهلاً أضل المسلمين، ويصرح بأنه لا يكتفي في العلم أن يكون مقلداً لما قدمه العلماء، بل يشترط الاجتهاد في العلم، لأن أمور الحياة والأزمان تتغير، وقد يطرأ على الامام أمراً لم يبحثه السابقون، فوجب عليه أن يجتهد في حله، وبهذا يتطور المجتمع.

(1) المصدر السابق جـ 2 ص 582، جورج لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون ص 128 وأيضاً: د. معن زيادة: مقالة «منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية» ضمن كتاب «ابن خلدون والفكر العربي» ص 421.

- العدالة*: وهي أيضاً من الصفات الضرورية، لأن الإمامة منصب ديني ينظر في سائر المناصب الأخرى، وإذا انتفى شرط العدالة أدى هذا إلى الوقوع في المحظورات والبدع.
- الكفاية: ويعني به أن يكون الإمام جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب، على دراية بها، كفيلاً بأن يحرك الناس ويلزمهم بها، عارفاً بمصادر القوة والعصبية في دولته، وقادراً على أن يصرف أمور السياسة ليصح له حماية الدين وجهاد الأعداء وإقامة الأحكام وتدبير المصالح.
- سلامة الحواس والأعضاء: يفترض ابن خلدون في الإمام أن يكون كاملاً في هيئته وصحته، خالياً من الأمراض أو العاهات التي تعوق ممارساته لمهام منصبه، من هذه العاهات الجنون، والعمى، والخرس، وكل ما يعيق أداء عمله، أو يجعله عاجزاً عن أدائه، لأن العجز سيجعله يلجأ لمن يصرف له أموره، ويجعل هؤلاء مسيطرين عليه، فتأتي أحكامه ليست من ذاته، بل ممن أعانه، فيسقط بهذا العجز شرط الكفاية.

2 ـ شروط غير لازمة:

يرفض ابن خلدون شرطين أخذ بهما بعض المتكلمين، مثل شرط العصمة، وشرط القرشية.

ـ شرط العصمة:**

ينسب ابن خلدون هذا الشرط إلى الشيعة التي افترضت في الإمام العصمة، وتعني عندهم أن يكون الإمام معصوماً من الكبائر والصغائر[1].

(*) يقصد بالعدالة اجتناب الكبائر، ومحاولة التنزه عن الصغائر.

(**) العصمة لغوياً تعني المنع، وعصم الله عبده تعني أنه عصمه مما يوبقه، واعتصم فلان بالله إذا امتنع به، انظر تهذيب اللغة، مادة عصم، أما اصطلاحياً فهي تعني أنها صفة يمنحها الله لمن يشاء من الأنبياء والأئمة «ليمنعهم من الذنوب»، صغيرها وكبيرها، فلا يقع منهم ذنب أصلاً ولا عمداً ولا نسياناً، ولا لخطأ في التأويل، وكل عمل يستهجن فعله عند العرف العام. المظفر: عقائد الإمامية ص 54، الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص 74 وشرح عقائد الصدوق، أو تصحيح الاعتقاد ص 214 ـ 215.

(1) ابن خلدون: المقدمة الباب الثالث جـ 2 ص 587، البغدادي: أصول الدين ص 277، وأيضاً الرازي: كتاب الأربعين ص 263.

وقد ذهب الشيعة ـ ما عدا الزيدية ـ إلى أن الإمام لا يذنب لأن منافذ الذنوب كالحرص والحسد والغضب والشهوة منتفية عن الإمام، وهذا ما صرحوا به قائلين: «اعتقادنا في الأئمة أنهم معصومون مطهرون من كل دنس وأنهم لا يذنبون ذنباً صغيراً أو كبيراً، ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، واعتقادنا فيهم أنهم معصومون، موصوفون بالكمال والتمام[1]، فالإمام عندهم لا يكون إلا معصوماً»[2].

والعصمة عندهم ثابتة لآل البيت، وهم محمد ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم، فهم معصومون من الذنوب، هم ومن جاء بعدهم من الأئمة، ويوردون لتأكيد صحة رأيهم أدلة نقلية وعقلية[3].

ويعلل أحدهم ضرورة توافر صفة العصمة في الإمام بأن وظيفته تساوي وظيفة النبي، فلما كانت العصمة مطلوبة للأنبياء، فهي مطلوبة أيضاً للأئمة، وقد صرح البعض بذلك فقال: نعتقد أن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً. . . والدليل الذي اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه يقتضينا أن نعتقد بعصمة الأئمة بلا فرق[4].

وقد ارتبط شرط العصمة بطريقة تعيين الإمام عندهم، فالإمامة تكون بالنص من الله أو الرسول، لا بالبيعة ولا بالاختيار وكون الإمام معصوماً والعصمة أمر خفي لا يعلمه إلا الله أوجب كون النص من جانب الله، لأنه هو وحده الذي يعلم المعصوم، فيوحى به للإمام أن يختار من يخلفه وينص عليه، كما أوحى للرسول بأن يختار علياً وينص عليه.

إلا أن الغالبية العظمى من علماء الكلام رفضت شرط العصمة، ورأت

---

(1) ابن بابوية: علل الشرائع، نشر دار البلاغة، النجف سنة 1966 ص 124، المطهر الحلي: كشف المراد ص 284، ابراهيم بن موسى الزنجاني: عقائد الامامية الاثنى عشرية، القاهرة سنة 1977، ص 5، 181.

(2) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص 40، والشريف المرتضى: الشافي في الامامة جـ 2 ص 27.

(3) أنظر هذه الأدلة عند د. أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة ص 116 ـ 133.

(4) المظفر: عقائد الإمامية ص 67، وأيضاً أبو جعفر الطوسي، رسالة في الاعتقادات، ضمن رسائل الشيخ الطوسي ص 123.

أن العصمة لا تكون إلا للرسل فقط، أما الأئمة فهم بشر قد يصيبون وقد يخطئون، ولذا طلب منهم الاجتهاد في الدين، أما الشيعة فترى أن معرفة الأحكام معرفة صحيحة لا زلل فيها لا يتأتى إلا من الإمام المعصوم، ورفض غالبية المتكلمين هذا الرأي لأن أحكام الدين «معروفة مثبتة في القرآن والسنة واجتهاد العلماء، ولا حاجة إلى إمام معصوم»(1) وقد حاول الشيعة استكمال بنائهم النظري فيما بعد غيبة الإمام - الغيبة الصغرى والغيبة الكبرى - فظهرت عندهم فكرة ولاية الفقيه ليحل مكان الإمام فيما بين فترة الغيبة وعصر الظهور.

- القرشية:

أجمع أغلب الفقهاء والمتكلمون على أن الخلافة يجب أن تكون في قريش، ولا يجوز أن تخرج عنها مستندين في ذلك إلى بعض الأحاديث النبوية، ورفض هذا الشرط ابن خلدون، وبعض الخوارج، وافترق المسلمون أمام هذا الشرط إلى آراء:

- الأول مثله أغلب الفقهاء والمتكلمين من أهل السنة، قائلين بشرط القرشية، مستدلين عليه بقوله ﷺ «الأئمة من قريش»(2) وما روى عنه أنه قال: «لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش»(3) وما روى عنه أيضاً «قدموا قريشاً ولا تقدموا عليها» ومن الأحداث التاريخية ما يؤكده أيضاً عندما اتفقت الأنصار والمهاجرين بعد وفاة الرسول ﷺ يوم السقيفة على أن تكون الإمامة لقريش.

- الثاني، قالت به الشيعة وحدها، فقالت بالقرشية، ولكنها لم تطلق الأمر فيها لكل قريش، بل حصرته في بطن بني هاشم، فقالوا «لا تكون من قريش إلا

(1) د. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ص 386.

(2) رواه أحمد في مسنده، وابن ماجه في سننه عن البراء بن عازب وأحمد أيضاً عن بريدة بن الحصيب والترمذي والنسائي عن زيد بن أرقم.

(3) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 583، البغدادي: أصول الدين ص 276، البزدوي أصول الدين ص 187 - 188، أيضاً النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص397.

في ولد علي رضي الله عنه»[1]، وقالوا: إن «الله عزّ وجلّ خصّ آل محمد عليهم السلام بالإمامة دون غيرهم»[2].

- الثالث: رأى طائفة من الخوارج وبعض المعتزلة، رأوا أن صفة القرشية غير ملزمة، فقال الخوارج: إن «الإمامة صالحة في كل صنف من الناس، وهي للصالح الذي يحسن القيام بها»[3].

فقد رفض الخوارج ما روي عن النبي ﷺ أن «الأئمة من قريش»، وذلك لمنافاته لروح الإسلام، فلا يعقل في نظرهم أن ديناً يساوي بين الخلق أجمعين يكون من بين مبادئه حصر الخلافة في قبيلة دون غيرها من سائر المسلمين، فالإمامة لمن توافرت فيه شروط الإمامة، وهي التقوى والعدل، وقد جاء في الحديث النبوي «ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى»[4] وفي الآية الكريمة ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ (سورة الحجرات آية 13)، فهذه هي شروط المفاضلة بين الناس، وليس النسب القرشي، فأجازا إقامتها في غير قريش إذا كان القائم بها مستحقاً لذلك[5].

واتفق معهم في هذا الرأي بعض المعتزلة، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار، الذي قبل أن تكون في قريش، وغيرها، فيجوز أن لا يوجد من قريش من يصلح لهذا العمل، فأجاز «نصب الإمام في غير قريش إذا لم يوجد فيهم»[6] من يصلح لها.

الرابع: قالت به طائفة من الخوارج عندما اشترطوا في الإمام ألا يكون من قريش، فهم ينكرون صفة القرشية تماماً، أخذ بهذا الرأي فرقة الضرارية، فقالوا: «بصلاح الإمامة في غير قريش مع وجود من يصلح لها من قريش»،

---

(1) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص 41.

(2) ابن بابوية: الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق وتقديم السيد محمد رضا الحسيني، مؤسسة آل البيت، بيروت سنة 1987 / 1407 ص 169 ـ 183.

(3) البغدادي: أصول الدين ص 275، وأيضاً البزدري: أصول الدين ص 187.

(4) من خطبة النبي في حجة الوداع.

(5) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 125، الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص 175.

(6) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 20 (الإمامة) ص 239 ـ 241.

فقال ضرار: إذا استوى الحال في القرشي والأعجمي، فالأعجمي أولى بها، والمولى أولى بها[1].

ويبرر أصحاب هذا الاتجاه رأيهم بأن الإمام «قد يظلم، وقد لا يمتنع عن المعاصي، وقد تقع الحاجة إلى عزله، فإذا كان قرشياً كان ذا اتباع كثيرة، فلا يمكن عزله، فيؤدي إلى فساد العالم، فيجب أن يكون من غير قريش حتى يمكن عزله»[2].

نقد ابن خلدون:

يرفض ابن خلدون اعتبار هذا الشرط من الشروط الواجب توافرها للإمام، لأنه شرط فقد صفة الاجماع، حيث تراوحت الأقوال فيه، واختلفت، فمنهم من قال به في قريش كلها، ومنهم من حصر الخلافة في البيت الهاشمي، ومنهم من جعل الأمر مشاعاً بين جميع المسلمين، ومنهم من طلب بأن تكون في غير قريش، وهذا الاختلاف يدل عنده على عدم مشروعية هذا الشرط، وعدم الاجماع عليه.

ويتساءل ابن خلدون قائلاً: لو كان هذا الشرط معروفاً ومعترفاً به، وملزماً فلماذا طالبت الأنصار بأن تكون الخلافة لهم عندما رشحت لها سعد بن عبادة؟![3] وإذا كانت إجماعاً فكيف رفضته الخوارج، وطالبت بأن تكون الخلافة في غير قريش؟

ويرى ابن خلدون أن المسلمين إذا كانوا قد اعتمدوا هذا الشرط من قبل لظروف معينة فهي لم تعد صالحة الآن، وهو ما ذهب إليه أيضاً عدد من المحققين عندما رأوا «ضعف قريش وتلاشي قوتهم، وتغلب الاعاجم عليهم، وصار الحل والعقد لهم» فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية[4].

---

(1) البغدادي: أصول الدين ص 275.

(2) البزدوي: أصول الدين ص 187.

(3) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 583.

(4) المصدر السابق نفس الصفحة.

ويستند ابن خلدون في نفي القرشية إلى آراء بعض المحققين، ومنهم الباقلاني، فيقول ابن خلدون: من «القائلين بنفي القرشية أبو بكر الباقلاني، لما أدرك ما عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال، واستبداد ملوك العجم على الخلفاء فأسقط شرط القرشية»[1].

ولا نعلم من أين أتى ابن خلدون بهذا الرأي عن الباقلاني، فالباقلاني لم يصرح في أي كتاب من كتبه التي وصلت الينا بهذا الرأي، بل بالرجوع إلى كتبه وجدنا خلافاً لما ذكره ابن خلدون، فيضع الباقلاني شرط القرشية من أوائل شروط الإمامة، ويدلل على صحتها قائلاً: «إن الإمامة لا تصح إلا في قريش»[2] وفي موضع آخر يصرح بأنه «يجب أن يعلم أن الإمامة لا تصلح إلا لمن تجتمع فيه شروط، منها أن يكون قرشياً»[3].

ولكن كيف ينسب ابن خلدون هذا الرأي للباقلاني، وهو لم يقل به؟

والإجابة هنا لا تخرج عن احتمالين، الأول: أن القائل بهذا الرأي هو بالفعل الباقلاني وقد ذكره في أحد كتبه التي اطلع عليها ابن خلدون، ولم تصل إلينا، والاحتمال الثاني: أن يكون القائل بهذا الرأي هو أحد الأشاعرة الآخرين، واختلط الأمر على ابن خلدون، فإذا كان الاحتمال الثاني صحيحاً، فمن من الأشاعرة قال بهذا الرأي؟

بالبحث في موقف الأشاعرة من هذا الشرط، وجدنا أن أصح من ينسب إليه هذا الرأي هو الإمام الجويني، حيث وقف من هذا الشرط موقفاً يعد مفارقاً لموقف فرقته، وقرر صراحة أن النسب أقل الصفات غناء، قائلاً: «ولسنا نعقل احتياج الإمامة في وضعها إلى النسب»، بل يؤكد بأنه «لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، والانتماء إلى حسب»[4].

ومع تصوره هذا لشرط النسب إلا أنه يعده من الشروط اللازمة[5]، ولم

(1) المصدر السابق جـ 2 ص 584.

(2) الباقلاني: التمهيد، ص 182.

(3) الباقلاني: الإنصاف تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، دار الهجرة، بيروت ودمشق ط 3 سنة 1980 ص 69.

(4) الجويني: الغياثي ص 308 ـ 309.

(5) المصدر السابق ص 79.

يشأ أن يخرج صراحة على إجماع أهل السنة الذين يجعلون النسب شرطاً في الإمام، ولكنه حين يبحث عن سنده ودليله على اشتراط النسب يعرض لحديث «الأئمة من قريش»، ولا يقبل الإستدلال به كما استدل به غيره، وينكر أن يقتضي هذا الحديث العلم باشتراط النسب في الإمامة، وبهذا لا يكون لهذا الشرط مستنداً من النقل ولا العقل.

وقد أعلن الجويني عن تردده إزاء هذا الشرط، فقال «ومن شروط الإمام. . . عند أصحابنا أن يكون الإمام من قريش . . . وهذا ما يختلف فيه بعض الناس، والاحتمال فيه عند مجال، والله أعلم بالصواب»[1] وبالتالي فإذا صح أن ينسب ابن خلدون نفي القرشية لأحد من الأشاعرة فهو للجويني وليس للباقلاني.

ويسلم ابن خلدون بأن شرط القرشية كان صالحاً ومقبولاً في صدر الإسلام، وفي عصر دولتي أمية وبني العباس، ولكنه شرط لم يعد صالحاً في عصره، بعد أن ضعف العرب وتفككت بلادهم إلى دويلات، فلم تعد المصلحة تحتاج إلى اشتراطه، بل إلى حذفه، وهو ما عبر عنه قائلاً: «والحق الذي ينبغي أن يتقرر لديك أنه لا تتم دعوة من الدين إلا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه. . . وعصبية الفاطميين، بل وقريش أجمع قد تلاشت من جميع الآفاق، ووجد أمم آخرون استعلت عصبيتهم على عصبية قريش»[2].

ويطبق ابن خلدون هنا أحد مبادئ المذهب المالكي الذي ينتمي إليه وهو القول بالمصالح المرسلة، فعندما كان من الصالح اعتماد النسب القرشي فقد بقي، وعندما صار من غير الصالح الالتزام به وجب تغييره، «فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح، ولكل واحد منها حكم يخصه لطفاً من الله بعباده»[3] و«الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة»[4].

---

(1) الجويني: الارشاد ص 426.

(2) ابن خلدون: المقدمة ، الباب الثالث جـ 2 ص 817.

(3) المصدر السابق جـ 2 ص 614.

(4) المصدر السابق جـ 2 ص 586.

ويبحث ابن خلدون عن العلة التي جعلت الرسول ﷺ يقول بشرط النسب في عصره، فيرجعها إلى توافر القوة لقريش، حيث كانت لها الغلبة على العرب، وسكاعدهم على نشر النظام والائتلاف بين أفراد المجتمع، وإذا أنكرنا أن القوة هي السبب، وولينا من كان عاجزاً لأدى هذا إلى «سقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره، لأنه إذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى العلم والدين، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب»[1].

فالحكمة من عدم اشتراط النسب، طبقاً لتحليل ابن خلدون، الذي يأخذ فيه بطريقة الأصوليين في التعليل والسبر والتقسيم، هو أن الأحكام الشرعية لها مقاصد وحكم تسعى إلى تحقيقها، وليس من ضمن هذه المصالح، التبرك بالنسب إلى قريش، فالتبرك ليس من المقاصد الشرعية، وإنما أشار إليه الشارع في وقته على اعتبار «العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودهما لصاحب المنصب»[2]، وهكذا يستبدل ابن خلدون شرط النسب بشرط آخر هو العصبية.

3 ـ شرط خاص بابن خلدون:

العصبية: *

تعد نظرية العصبية عند ابن خلدون من أهم النظريات التي وضعها،

---

(1) المصدر السابق جـ 2 ص 584.

(2) المصدر السابق جـ 2 ص 604.

(*) لمعرفة مزيد من آراء ابن خلدون عن العصبية انظر، غاستون بوتول: ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية القاهرة سنة 1955، الفصل السابع ص 81 وما بعدها، ايف لاكوست العلامة ابن خلدون ترجمة د. ميشال سليمان، دار ابن خلدون بيروت سنة 1974 ص 127 وما بعدها تكوست ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال، ترجمة زهير فتح الله منشورات مكتبة المعارف بيروت سنة 1958 ص 65 وما بعدها، د. السيد حامد: القرابة عند ابن خلدون وروبرتسون سميث، المركز العربي للنشر والتوزيع، الاسكندرية ص 18 وما بعدها، د. محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، طبع دار الشؤون العامة، آفاق عربية بغداد، دار النشر المغربية ص 245 وما بعدها، محمود محمود ربيع: النظرية السياسية لابن خلدون، القاهرة سنة 1981 د. زينب الخضيري فلسفة التاريخ عند ابن خلدون القاهرة سنة 1979 ص 176 .«Asabiyya' in: Encyclopedia of Islam New E. Leiden»

وكانت المحور الأساسي لكل فلسفته في علم العمران عرضها في المقدمة في معظم فصول البابين الثاني والثالث، وأحد فصول الباب الرابع.

وتتكون العصبية عند ابن خلدون أولاً من القرابة، ثم الخلف ثم الولاة والدخالة، ويرجع إلى العصبية السبب الذي جعل المسلمون الأوائل يتمسكون بشرط القرشية، حيث كان لها الغلبة على سائر قبائل العرب.

والنسب القرشي لا يشكل قيمة حقيقية مطلقة في نظر ابن خلدون، بل قيمته كانت مرهونة بعصره، عندما كان النسب القرشي مركزاً للقوة والعصبية، فكل النظم السياسية بل والرسالات الدينية تحتاج إلى القوة والشوكة والعصبية فيقول: «اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية... وأن الشرائع والديانات، وكل أمر يحمل عليه الجمهور فلا بد فيه من العصبية»[1].

ويأخذ ابن خلدون في تحليل التاريخ السياسي الإسلامي من منظور نظريته للعصبية، فيفسر الأسباب التي أدت إلى مقتل الحسين بأنه ظن أنه أهلاً للإمامة بسبب تدينه وعلمه، ولكن الشوكة والعصبية لم تكن له، بل لبني أمية فكانت لهم، ثم نقلها معاوية لابنه لكي يحافظ على الخلافة، فلو عهد إلى غير من ترتضيه عصبية الأمويين لردت الخلافة الاسلامية وانتقض أمرها سريعاً، فلم يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة[2].

وبقيت العصبية في قريش طوال عصر بني أمية وبني العباس، ولكن بعد سقوط الدولة العباسية على يد المغول سنة 657 هـ صارت العصبية في غير قريش، ولما كانت الخلافة تقوم لحراسة الدنيا والدين، وتحتاج إلى القوة والعصبية، لم يعد يصلح لها القرشيين، لأنها انتقلت إلى الترك والبربر، فكان الإمام منهم أحق.

عصبية قريش كانت لها حين فرضت سيطرتها على العرب، أما حينما فقدت هذه القوة، وانتقلت هذه القوة إلى عصبيات لاحقة محلية محددة بقطر، أو عدة أقطار، وهي العصبية التي عاصرها ابن خلدون وعاش فيها في ظل دويلات إسلامية متفرقة، ومن هنا قال «فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو

---

(1) ابن خلدون، المقدمة جـ 2 ص 598.

(2) المصدر السابق جـ 2 ص 604.

لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب». . . وإنما يخص لهذا العهد كل قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة[1]. «فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم، وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي[2]».

ومن عبارات ابن خلدون السابقة يمكن أن نستخرج نتيجتين هامتين في تاريخ الفكر السياسي والفكر العقائدي.

النتيجة الأولى: أن الدولة أصبحت تقام على مبدأ القوة والغلبة والعصبية، ولم تعد هي صورة الدولة المثلى الموحدة التي جاء الاسلام ليضع أركانها وتقوم على مبادئ العدالة والمساواة بين جميع المسلمين تحت ظلال مبادئ الإسلام السمحة، بل أصبح ما يقيم الدولة عند ابن خلدون أمور أخرى على رأسها العصبية.

ويسلم ابن خلدون نفسه بأن التصور الإسلامي للدولة قد انتهى بعصر الخلفاء الراشدين، عندما تحول من خلافة يدعمها الوازع الديني إلى ملك يقوم على القوة، فيقول: تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك وأن الأمر كان في أوله خلافة ورأيت كيف صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً. . . فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة»[3] وكان غرضه من ذلك إضفاء المشروعية على حكم ملوك وقته الذين لم يكونوا عرباً ولا قرشيين، وتأكيد فكرته عن العصبية[4].

التنيجة الثانية: هي أن العصبية لا تذم في ذاتها، وانما تذم لو كانت في الباطل، وتمدح إن كانت في الحق، فعندما ذمها الله فقد ذمها في الجاهلية، حين قال: لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم (آية 3 من سورة الممتحنة) فإنما

---

(1) المصدر السابق جـ 2 ص 586.

(2) المصدر السابق جـ 2 ص 517.

(3) المصدر السابق جـ 2 ص 607، 608.

(4) د. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة ص 314.

مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما في الجاهلية، فأما إذا كانت العصبية في الحق، واقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع إذا لا يتم قوامها بالعصبية[1].

وهكذا ظهر في هذا الفصل أثر الواقعية المميزة لفكر ابن خلدون على تصوراته للامامة وللسياسة، فلم تعد نظريته في الامامة تسير خلف آراء سابقيه من أهل السنة، بل راعى في تصوره ما وقع في عصره من تغيرات سياسية، فكانت وجهة نظره أوفق من آراء فقهاء عصره ومفكريه، لأنها التزمت بالواقع، والمصالح المرسلة أكثر من التزامها بنظريات كلاسيكية لم يعد المجتمع في حاجة اليها، بل على العكس في حاجة إلى تطويرها، لتكون أكثر نفعاً وجدوى.

(1) ابن خلدون: المقدمة جـ 2 ص 600.

الفصل السادس

الإنسان عند ابن خلدون

تمهيد

لم يضع المتكلمون مبحث الإنسان ضمن مباحثهم الأساسية، أو عقائدهم الدينية، إلا أن هذا لا يعني أنهم أهملوا بحثه ودراسة جوانبه، بل إن موضوع الإنسان يوجد في أكثر أفكارهم، ويدخل عنصراً أساسياً، ومحوراً رئيسياً يدور حوله هذا العلم.

فليس صحيحاً أن المحور الأساسي في علم الكلام هو محور الإلهيات، بل إن الإنسان محور هام في داخل هذا العلم، فإن الله يتجلى في الإنسان، أو كما قال تعالى على لسان نبيه «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق ليعرفوني»[1] فخلق الإنسان لكي يعبده ويعرفه.

وموضوع المعرفة الذي اهتم به المتكلمون وبدأوا به كل مؤلفاتهم الكلامية هو موضوع إنساني، لأن من يقوم بالمعرفة هو الإنسان، هذا إلى جانب موضوعات أخرى تخص الإنسان، مثل الأخلاق والأفعال، والسعادة، والآخرويات، فهذه كلها موضوعات إنسانية.

وقد حصرنا هذه الأفكار تحت عنوان الإنسان، وبحثنا في ثنايا أقوال ابن خلدون عن عناصر هذا الموضوع، وهو مبحث لا أعتقد أن أحداً قد تنبه اليه من قبل عند ابن خلدون.

---

(1) هو حديث قدسي، أي يحكيه الرسول عن الله تعالى بدون أن يكون من القرآن الكريم، أنظر ابن خلدون، المقدمة جـ 3 ص 1105.

وسنرى في هذا الفصل آراء ابن خلدون وتصوراته حول الإنسان ونقده لبقية التصورات المختلفة الأخرى، سواء كانت تصورات فلسفية أو كلامية اتخذ منها ابن خلدون موقف الرفض والرد.

أولاً ـ حقيقة الإنسان وعناصره

من المنطقي أن نبدأ بحثنا بمعرفة تصور ابن خلدون لحقيقة الإنسان، والبحث عن تصوره لكيفية خلق هذا الإنسان وتركيبه وعناصره، وأهمية كل عنصر عنده.

1 ـ التركيب

يذهب ابن خلدون إلى أن الإنسان مركب من عنصرين: هما الجسد والنفس، فيقول: «اعلم أن الله سبحانه خلق هذا الإنسان مركباً من جثمان ظاهر، وهيكل محسوس هو الجسد، ومن لطيفة ربانية أودعه إياها وأركبها مطية بدنه[1] وهي النفس.

وللنفس عنده مسميات متعددة، فتارة تسمى نفس، وتارة يعبر عنها بالروح، أو القلب أو العقل، وكلها مسميات لمعنى واحد.

ونلاحظ هنا أن ابن خلدون يحصر اهتمامه في الحديث عن الإنسان موجوداً طبيعياً، دون أن يتطرق إلى كيفية الخلق أو أنواعه، وهي مسائل قد سبق أن بحثها متكلمون آخرون، وهذا ملمح سنلاحظه عند دراستنا لكثير من الأفكار الإنسانية عنده، فهو قد لا يتوقف أمام أمور أشار إليها غيره، إما لأنها أمور مسلم بصحتها ولا داعي لتكرار إثباتها، أو لأنها أمور خارجة عن نطاق المعرفة، أو لأنها أمور قد لا تفيد في مجال بحثه.

ويشير ابن خلدون إلى عناية الله بالإنسان في خلقه إياه على صورة معينة، حيث كفل له طرق استمراره وبقاء نوعه، فيقول: «إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته... ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان جعل لكل واحد منها

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 184.

عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضاً عن ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تُحصِّل له الآلات التي تنوب عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع[1].

2 ـ علاقة النفس بالجسد

يعلي ابن خلدون من قيمة النفس في مقابل البدن، ويرى أن الفلاسفة قد أخذوا بهذا الاتجاه أيضاً، باعتبار أن النفس أفضل رتبة من الجسد، فيقول، «واعلم أن الفلاسفة كلهم مدحت النفس، وزعمت أنها المدبرة للجسد والحاملة له، والدافعة عنه والفاعلة فيه»[2].

وهذا الاتجاه هو ما يلاحظه بالفعل عند أغلب الفلاسفة اليونان، وكل فلاسفة المسلمين. فعند أفلاطون، النفس أرقى من الجسد، لأنها من عالم المثل، الذي هو أعلى من العالم الأرضي، مصدر وجود البدن، وهي كذلك عند أرسطو، الذي اعتبر النفس هي الصورة والجسد هو المادة[3]، والصورة عنده تفضل المادة فالنفس أفضل من الجسد.

ونجد هذا يتكرر عند كل فلاسفة الاسلام، بل وعند أكثر المتكلمين، فابتداء من الكندي ـ أول فلاسفة الإسلام ـ نجده يصف النفس بصفات تفوق الجسد، مما يدل على علو مرتبتها عنده، فيقول: «إنها جوهر روحاني إلهي بسيط»[4]، ثم يتكرر هذا الوصف عند الفلاسفة التاليين، مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد.

ويسير ابن خلدون على منوال الفلاسفة وأغلب المتكلمين، في إعلاء شأن النفس على الجسد، باعتبار أنها المتصرفة فيه، فيقول: إنها «بمنزلة الفارس مع الفرس، والسلطان مع الرعية، تصرف البدن في طوعها، وتحركه في إرادتها، لا يملك عليها شيئاً، ولا يقدر على معاصاتها طرفة عين، لما ملكها الله من أمره وبث من قواها فيه»[5].

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب الأول، جـ 1، ص 337، 338.

(2) المصدر السابق، الباب السادس، جـ 3 ص 1199 ـ 1200.

(3) أرسطو: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ب 2 ف 1 فقرة 412 وص 42، 43.

(4) الكندي: رسائل فلسفية جـ 1 ص 223.

(5) ابن خلدون: شفاء السائل ص 184.

3 ـ مصدر النفس وقواها

أما عن مصدر النفس، فيرجعه ابن خلدون إلى العالم الإلهي، عالم الروح في حين يرجع الجسد إلى العالم الأرضي، عالم العناصر والتركيب، فيقول: «هذه اللطيفة الربانية أبرزها الله من عالم الأمر»[1] وهو هنا يغلب الاتجاه الروحي على الاتجاهات الأخرى في النفس، وهو ما يؤكده بقوله: «إن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة وإن خروجها من القوة إلى الفعل فتكون ذاتاً روحانية، وتستكمل حينئذٍ وجودها»[2].

وقد تعددت الاتجاهات الباحثة في مصدر النفس، وتراوحت بين ثلاثة إتجاهات، أحدها يرى أن النفس مادية المصدر، وهو اعتقاد أخذ به بعض المتكلمين من معتزلة وأشاعرة، واتجاه ثان جمع بين التصور المادي والروحي، فقال: إن النفس جسم لطيف مداخل للبدن ومشابك له، واتجاه ثالث قال إن النفس قوة روحية هبطت إلى البدن من العالم العلوي، وقد تأثر أصحاب هذا الاتجاه في ذلك بأثر فلسفي أفلاطوني وأفلوطيني[3]، أو ببعض التأويلات الدينية.

وعلى الرغم من تصريح ابن خلدون بأن النفس مصدرها العالم العلوي، إلا أن هذا لا يعني عنده أنها قديمة، ذلك أن وجودها له وجهان وجه إلى الله سبحانه، وهذا الوجه غير تدريجي ولا زماني، وهو الوجود العقلي للنفس؛ ووجه إلى الحياة الدنيا، ويتصف بالتدريج ويخرج من العدم إلى الوجود، ومن القوة إلى الفعل، فيبدأ ناقصاً ثم يتكامل ويقوى وجوده.

وقد أخذ بهذا الرأي قبله فخر الدين الرازي، الذي فسر قوله تعالى: **﴿إرجعي إلى ربك﴾** (آية 28 من سورة الفجر) إنه يعني أن النفس كانت في البدء موجودة في عالم الإلهيات، ثم ترد إليه مرة ثانية بعد الموت، وهو يعني عنده سبق وجود النفس: وربما اعتمد في هذا على ما تؤكده آية الميثاق،

---

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) ابن خلدون، المقدمة جـ 2 ص 983.

(3) أنظر كتابنا الانسان في الفلسفة الاسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1 سنة 1994، ص 41 وما بعدها.

حيث يقول تعالى: ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى**﴾ (سورة الاعراف آية 172).

ويصرح ابن خلدون بأن النفس على الرغم من ارتباطها بالجسد، إلا أنها جوهر مباين له، وأن اتحادها به هو اتحاد مؤقت، وهي مع عدم ملاحظتها أو رؤيتنا لها، إلا أنها حاضرة وموجودة، ويمكن ملاحظتها من خلال أفعال البدن، فإن «هذه النفس الإنسانية غائبة عن العيان، وآثارها ظاهرة في البدن»[1].

أما عن قوى هذه النفس، فلا يتطرق ابن خلدون إلى ذكر قوى النفس المتعددة كما أوردها أرسطو، ومن سار على منواله من فلاسفة ومتكلمين حين قسموا النفس إلى نباتية وحيوانية وناطقة، وتحديد قوى كل نفس منها، فلم تقع لابن خلدون على مثل هذا التقسيم، وربما لم يعرض له باعتباره آراء ميتافيزيقية لا يوجد دليل عليها.

ويركز ابن خلدون اهتمامه على تحديد قوى النفس الناطقة فقط، ويحدد قواها الداخلية والخارجية، وهي ما تسمى بالقوى العاملة، والقوى العالمة، فالأولى متمثلة في قوى الحس الظاهرة بآلاتها من السمع والبصر وسائر الحواس، أما القوى المدركة العالمة فهي القوى الباطنة التي تبدأ بالحس المشترك، وتنتهي بالقوة المفكرة.

ويضع ابن خلدون أربع مراتب لهذه القوى العالمة المدركة، هي:[2]

أ - الحس المشترك: وهي قوة تدرك المحسوسات، مبصرة ومسموعة وملموسة وغيرها.

ب - الخيال: يتولى الحس المشترك نقل المحسوسات إلى الخيال، وهي قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس، كما هو مجرد عن المواد الخارجة فقط، ويحدد ابن خلدون موضع هاتين القوتين بأنهما يوجدان في مقدمة الدماغ.

---

(1) ابن خلدون ، المقدمة، الباب الأول جـ 1 ص 407.

(2) المصدر السابق جـ 1 ص 407، 408.

جـ ـ القوة الواهمة الحافظة، وهي التي يرتقي الخيال إليها، وتعرف بأنها مختصة بإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات، كعداوة أو صداقة أو رحمة وهذه القوة مختصة بإبداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة، وهي كالخزانة بالنسبة للمدركات.

د ـ قوة الفكر، وهي أعلى قوة من قوى النفس الإنسانية، وهي التي تقع بها حركة الرؤية والتوجه نحو التعقل.

ومن هذا يتبين أن قوى النفس أعلى مرتبة من قوى الجسد، ومنزلة النفس أعلى من منزلة الجسد، وهذا يطرح تساؤلاً هو ـ لماذا تم هذا الارتباط بين نفس مصدرها العالم العلوي والأفق الأعلى، وجسد مصدره المادة والعناصر الأربعة، وهو الأفق الأسفل أو الأرض؟ وعندما يجيب ابن خلدون، نلاحظ في إجابته ملامح مذهب التفاؤل، وهو أن الارتباط جاء لعناية إلهية وحكمة مقصودة.

4 ـ الحكمة من الخلق

يشير ابن خلدون إلى أن خلق النفس وارتباطها بالجسد كان لعناية إلهية وحكمة هي أن النفس عندما كانت في عالم الأمر كانت كالصبي في بدء النشأة لم يستكمل بعد، أو أنها كالبذرة التي لم تثمر بعد، وهي نزلت إلى الأرض لكي تستكمل، فيقول: إنها أبرزت إلى هذا العالم لتكتسب فيه كمالها.

ويدلل على صحة رأيه بالاعتماد على مجموعة من الأدلة القرآنية التي تبين أن خلق النفس كان مصلحة وعناية لها، فيقول ابن خلدون: «ولما كان تحصيل هذا الكمال بخروجها (أي النفس) إلى هذا العالم الذي خلق لها، وأمتن الله به على المكلفين في غير موضع من كتابه، قال تعالى **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾**[1] **﴿وجعل لكم السماء﴾**[2] **﴿وجعل لكم الأرض﴾**[3]. **﴿وجعل لكم النجوم﴾**[4] **وغير ذلك من الآيات، وذلك ليتصرف**

---

(1) سورة البقرة آية 29.

(2) صحيح الآية قوله تعالى **﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجا﴾** آية 61 سورة الفرقان.

(3) سورة البقرة آية 22.

(4) سورة الأنعام آية 97.

البدن في هذا العالم بالقوى المبثوثة فيه من هذه اللطيفة وترجع الآثار إلى أعمالها فتكتسب بها مزيد تطلع إلى الكمال وباعثاً على الاكتساب، حتى لها معلوماتها أو تكاد فتتم ذاتها[1] .

ومن هنا التصور الذي قدمه لنا ابن خلدون للنفس، يتبين أنه ينظر إلى النفس من خلال فكرتين أساسيتين: -

الأولى: باعتبارها عنصراً يدخل في تركيب الإنسان، وهي العنصر المدبر لهذا البدن.

والثانية: أن النفس تقوم بنوع من المعرفة تكمل بها ذاتها. فالنفس عنده درجة وسطى بين عالمين، عالم الأرض وعالم السماء، وهي متصلة بكل من هذين العالمين، متصلة بالبدن الذي هو أسفل منها، ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة بما هو أعلى منها بأفق الملائكة مكتسبة به المدارك العلمية والغيبية[2] .

وهذه الفكرة يؤكدها في موضع آخر، بأن للنفس جهتين تكتسب بهما معارفها، إحداهما جهة هذه الحياة الدنيا، والأخرى جهة عالمها الذي نشأت فيه، فجهة الحياة الدنيا والعالم الأسفل تكتسب منه العلوم والمعارف، «يبسط الحواس الظاهرة على المدركات. . . وجهة العالم الأعلى وتكتسب منه بتصفيتها عن كدرات الرذائل»[3]، وأحدهما علم كسبي، والآخر علم فطري ، الأول علم عقلي، والثاني علم قلبي، وهذا ينقلنا إلى الفكرة التالية.

ثانياً - المعرفة

اهتم ابن خلدون بنظرية المعرفة، واعتمدها أساساً للبحث في العلم والتعليم، فاعتبر أن أهم ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان قدرته على أن يعرف ويدرك، أي قدرته على التفكير، فيقول: أعلم أن الله سبحانه وتعالى ميز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر، الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فصله على الكائنات»[4] .

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 185.

(2) ابن خلدون: المقدمة ، الباب الأول جـ 1 ص 407.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل ص 186.

(4) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1008.

والإدراك هو استنباط المعلومات من العالم الخارجي، بواسطة أدوات هي مناهج وطرق للمعرفة، وهذه المناهج لا تخرج عن ثلاثة، اعتمدها المتكلمون، وهي: الحس والعقل والنقل، ولكل منهج مجال وموضوع يختص بإدراكه، وبالتالي تتعدد مجالات المعرفة، تبعاً لتعدد موضوعاتها.

وهذه المجالات هي :

1 ـ المعرفة الحسية

وهي معرفة تعتمد على المنهج الحسي، وتأتي للانسان من طريق استخدام حواسه الظاهرة، كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس، وهذا النوع من المعرفة يعني به ابن خلدون، ويرى أنها متاحة لجميع البشر، إلا أنها معرفة جزئية مفردة كما سبق وأشرنا في فصل الطبيعيات.

وإذا اقتصر الإنسان في معرفته على مجرد معرفة الجزئيات الجسمية لن يشكل علماً أو معرفة، لأنه في هذه الحالة لن يحقق ميزة العلم والتفكير التي امتاز فيها عن الحيوان، لأن الحيوان انحصرت معرفته في استخدام الحواس الظاهرة، أما الإنسان فيزيد على هذا بإدراك المعاني الكلية وراء المحسوسات[1] الجزئية.

2 ـ المعرفة العقلية

وهي معرفة استدلالية تتم باستنتاج شيء من شيء آخر، أو تطبيق قاعدة كلية على أمر جزئي، وتستند هذه المعرفة عند ابن خلدون على المعرفة الحسية لتستخلص منها المعاني الكلية المجردة، فتبدأ من الصور الحسية، وتنتزع «صورها في الخيال، ثم تجريد المعاني المعقولة منها، ثم تصرف الفكر فيها بالتركيب والتحليل ونظم الأقيسة»[2].

والعملية المعرفية تتم على مراتب:[3]

أولها: العقل التمييزي جعل الله للبشر انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر،

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1137.

(2) ابن خلدون: شفاء السائل ص 186.

(3) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1010، 1012، 1013، 1017.

وجعله منظماً فيهم، ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية، وينكبون فيه عن المفاسد إلى المصالح، وعن القبيح إلى الحسن بعد أن يميزوا القبائح والمفاسد، فالإنسان من جنس الحيوانات ولكن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام، وهو العقل التمييزي.

ثانيها: العقل التجريبي. وبه يحصل الإنسان المعاني عن طريق الحس وتدرك بالتجربة وبها تستفاد دلالتها، ولأنها معان جزئية تتعلق بالمحسوسات، صدقها وكذبها يظهر قريباً، فيستفيد طالبها حصول العلم بها، ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له فيها، مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع، وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييزي الذي تقع به الأفعال.

ثالثها: العقل النظري. يأتي بعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفل بتفسيره أهل العلم، وبه يحصل الإنسان في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه.

والمعرفة هنا تتم إما بطريقة القياس، عن طريق استخدام الحد الأوسط. أو بطريقة التجريد التصاعدي، أو عن طريق المماثلة أو تصور الماهيات، أو التركيب عن طريق التأليف وغيره.

وترتبط المعرفة الحسية والعقلية بالعالم الجسماني وظواهره الحسية ومجرداته، والفكرة التي بنيت على هذه الظواهر، والعلم هنا يعطينا معلومات عن الوجود الحاضر، وتكون المدارك فيهما مدارك حسية واضحة يستخدمها الإنسان لتجريد المحسوسات.

ويرى ابن خلدون أن الله تعالى قد أشار إلى هذا النوع من المعارف في قوله تعالى: **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾** (سورة النحل آية 78) وبهذه المدارك يحصل الإنسان على «ملكات المعارف ويستكمل حقيقته الأساسية»[1]، باعتباره موجوداً طبيعياً.

---

(1) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1094.

3 ـ المعرفة الغيبية

يشير ابن خلدون إلى نوع ثالث من المعارف، وهي المعرفة الغيبية، ويرفض أن يضطلع العقل بإدراكها، لأن للعقل مجالاً لا يمكن تجاوزه في إدراك ما وراء الحس، وهو ما يسميه بالغيب، ويسميه الفلاسفة بالميتافيزيقا، فيقول: «الظواهر الخفية... كالوحي والملائكة والجن والبرزخ وأحوال القيامة... متعذر على الفهم»[1].

ويدلل ابن خلدون على صحة ما يدعيه، بأن كل موضوع للمعرفة يستلزم أداة صالحة له، والحس والعقل التزما بالعالم الحسي، لأنه في متناول برهنتهما، أما الموجودات الروحانية فإن «ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها... ونحن لا ندرك الذوات الروحانية... فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها إلا على الجملة»[2]. ومهمة العقل محصورة في «تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية»[3].

وقد اعتقد الفلاسفة في قدرة العقل على معرفة ما وراء الحس، وهذا ما يرفضه ابن خلدون، ويعيب على أصحابه قائلاً: «إن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي، يدرك بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وهؤلاء يسمون فلاسفة[4] وهو ما سبق أن عرضنا له في الفصل الثاني.

وقد رأينا كيف أن ابن خلدون قد وجه نقده إلى الفلاسفة عندما حاولوا أن يدللوا على صدق تصوراتهم عن الإلوهية باستخدام العقل وحده، بل عاب على المتكلمين أن ينصرفوا إلى العقل في التدليل على صدق معتقداتهم الدينية، بل يعيب عليهم خلط مباحثهم الدينية بالمباحث الفلسفية.

ونقد ابن خلدون للفلسفة لا ينصرف إلى كل مجالاتها، بل يقتصر النقد

---

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1092.

(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1213.

(3) المصدر السابق جـ 3 نفس الصفحة.

(4) المصدر السابق جـ 3 ص 1209.

على مجال الميتافيزيقا، أما ما عدا ذلك من موضوعات الفلسفة فيمكن أن ندخله في نطاق العلم، كالعلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، وعلى الرغم من إنكاره لفائدة معرفة ما وراء الطبيعة بالعقل، إلا أنه لم ينكر دور الفلسفة في تنظيم المعرفة، وهو ما حدده بقوله: إنها مفيدة لشحذ «الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»[1].

وإذا ادعى الفلاسفة أن العقل قادر على إدراك كل أنواع المعارف، لأنه لا توجد معرفة تتجاوز حدوده، فهذا يرفضه ابن خلدون أيضاً، ويرى أن اقتصارهم على «إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه، بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة، المعرضين على النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء»[2]، أو إنهم كانوا في هذه الحالة أشبه بالأصم «الذي ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع ويسقط عنده صنف المسموعات»[3]، لأنه لم يختبره ولم يتعرف عليه.

والسبب الذي أدى بالفلاسفة إلى هذا الاعتقاد ـ فيما يرى ابن خلدون ـ هو قصرهم أداة المعرفة على العقل وحده، على حين أن ابن خلدون وغيره من المتكلمين يضيفون النقل إلى العقل، ولكن الخلاف بينهم أن بعضهم يستخدم العقل بجانب النقل في كل المسائل، وبعضهم يرى أن للعقل موضوعاته، وللنقل موضوعاته، والشرع يعطينا العلم بالغيبيات.

ويعتقد ابن خلدون بشيوع المعرفة الغيبية لجميع البشر باعتبارها أمراً فطرياً، لأن مصدرها النفس، والنفس الإنسانية كلها كانت تعيش في عالم الأمر، عالم الغيب قبل ارتباطها بالبدن، فهي مفطورة على هذه المعرفة، إلا أنها لا تظهر في كل البشر، وإنما تظهر في بعضهم، إما عن طريق اصطفاء كما في النبوة والرؤيا، أو طريق كسبي كما في حال المتصوفة، وهو ما سبق أن أشرنا إليه في الفصل الخاص بالنبوة.

فالنوع الأول ـ وهو العلم الغيبي بالاصطفاء يظهر للإنسان بلا تكلف أو

(1) المصدر السابق جـ 3 ص 1216.
(2) المصدر السابق جـ 3 ص 1212.
(3) المصدر السابق جـ 3 ص 1071.

صناعة أو اكتساب، وإنما قد يأتيه عن طريق اصطفاء الله له من بين البشر، فيصله عن طريق الوحي، أو يتم عن طريق الرؤيا التي يعتبرها ابن خلدون جزءاً من النبوة.

وهذه المعرفة تتاح للنفس البشرية عندما تمحي عنها ظلمتها البشرية، وتنزع الميل إلى الأهواء من قلبها، فيلوح فيها «نور النبوة، كان العلم اللائح من ذلك العالم بسبب... الملك، وهذا هو الوحي، وهو علم الأنبياء، صلوات الله عليهم، وهو أرفع مراتب العلم[1]».

وهذا العلم نوع من العلم الفطري، لا يصل إليه الإنسان عن طريق التعلم والاكتساب بالعقل أو بالحواس، وإنما يتم «بعلم ضروري يخلقه الله له، لا بالادراك العادي للبشر في الجوارح[2]».

أما الطريق الثاني الذي يصل به الإنسان إلى المعرفة الغيبية فيكون عن طريق الاكتساب والاجتهاد، وهو لأصحاب الطريق الصوفي، الذين يسعون إلى «التصفية والتخليص باكتساب وطريق صناعي، والعلم المفاد عنه لا يشعر بسببه ولا مورده وإنما يكون نفثاً في الروع وهو ذوق وهذه علوم الأولين والصديقين وهي العلوم الالهامية[3]».

ويتم هذا الإدراك للصوفي عن طريق قلبه، عندما يرقي نفسه ويخلصها من كدرات الجسد. فالنفس من عالم علوي، وما يمنعها من الإتصال بهذا العالم في الحياة الدنيا هو جسدها، فإذا استطاع الإنسان أن يتخلص من علائق هذا الجسد عن طريق الموت الصناعي، استطاع أن يميت غرائزه، وتتحرر نفسه من هذا الجسد، ارتفع الحجاب الذي يفصلها عن عالمها العلوي وإذا «ارتفع الحجاب بالتصفية والتخليص من الكدرات وقع الإدراك»[4].

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 186.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1095.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل ص 186.

(4) المصدر السابق ص 188.

ثالثاً ـ الأفعال الانسانية

لم تقع في «المقدمة» أو في كتاب «شفاء السائل» على بحث مقصود يختص بالفعل الإنساني أو يعرض له، وإن كان ابن خلدون قد تطرق لهذا الأمر في الركن الثالث من كتاب «الباب المحصل» مؤيداً اتجاه أهل السنة في القول بأن الله هو المسبب لجميع الكائنات، وإن كان للطبيعة أو للإنسان أفعال فهي قوى فاعلة على المجاز، ويبقى الله هو الفاعل الخالق لكل شيء على الحقيقة.

ويحصر ابن خلدون آراء المتكلمين والفلاسفة في فاعلية القدرة الإنسانية بقوله: «لا تأثير لقدرة العبد عند الشيخ، وتؤثر في حال عند القاضي، ومع القدرة عند أبي إسحاق، ومع الارادة وجوباً بقدرة الله عند أبي المعالي أبي الحسين والفلاسفة، ومستقلة عند المعتزلة اختياراً»[1]. وقد توحي هذه العبارة أنه قد أورد خمسة إتجاهات، في حين أن منهم ثلاثة متشابهة هي:

1 ـ الاتجاه الأول:

أ ـ يضم آراء أبي الحسن الأشعري، القائل بأنه لا تأثير لقدرة العبد في الأفعال، وهذا ما صرح به البزدوي حيث نسب له قوله: «قال الأشعري: إن موجد أفعال العباد هو الله تعالى، وكذا خالقها هو، وفعل الله تعالى ليس غير فعل العبد، بل فعل الله تعالى عين فعل العبد»[2].

ب ـ إتجاه القاضي الباقلاني الذي يقول: إن القدرة تؤثر في حاله، وهو ما نتعرف عليه من قوله إن الإنسان يستطيع الفعل «في حال اكتسابه»[3].

جـ ـ إتجاه أبي إسحاق الإسفراييني، الذي قال: إن القدرة يتم اكتسابها مع الإنسان لحظة الفعل.

وهذه الآراء الثلاثة على الرغم من أن ابن خلدون يوردها منفصلة إلا أنها

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 103.

(2) البزدوي: أصول الدين ص 100.

(3) الباقلاني: التمهيد ص 287.

تعبر عن اتجاه واحد هو الاتجاه الكسبي، فقد اتفق الأشاعرة على أن الكسب يعني «أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب»(1).

2 ـ أما الاتجاه الثاني:

فيضع فيه ابن خلدون رأي الجويني من الأشاعرة، وأبي الحسين البصري من المعتزلة إلى جانب آراء الفلاسفة، وكل هؤلاء قالوا: إن القدرة توجب مع الإرادة لارتباط الأسباب مع المسببات، فالإرادة سبب والقدرة مسبب، فعند حضور الارادة تحدث القدرة.

3 ـ أما الاتجاه الثالث:

وهو اتجاه المعتزلة، القائلين بأن القدرة موجودة دائماً قبل الفعل وبعده، فهي مستقلة عن الإرادة الإلهية والقدرة الإلهية واتفقوا على أن الإنسان «فاعل محدث ومخترع منشئ على الحقيقة دون المجاز»(2).

ويساير ابن خلدون اتجاه أهل السنة في القدرة، ويرى أن المقصود بها هي سلامة الأعضاء، والقدرة توجد مع الفعل خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة، وهذه القدرة لا تصلح إلا لفعل واحد، وتنتفي بعد هذا الفعل، فهي لا تصلح للضدين خلافاً للمعتزلة(3).

فالإنسان ـ عنده ـ ليست له قدرة مطلقة، بل هو مكتسب لفعله، كما هو مكتسب لجزائه في الآخرة، وهذا ما حاول أهل السنة والجبرية إثباته، ودللوا على ذلك بأدلة نقلية وأخرى عقلية، ومن أدلتهم النقلية قوله ﷺ «إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين ليلة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله الملك، قال فيؤمر بأربع كلمات: يقال: اكتب أجله ورزقه وعمله وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح»(4).

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 2 ص 539.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 2 ص 539.

(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 54.

(4) رواه البخاري: بدء الخلق 6، ورواه مسلم: قدر: 1، وابن حنبل جـ 1، 382، 414، 430.

وقد اعتمد المعتزلة أيضاً على أدلة عقلية ونقلية لإثبات حرية الإنسان وقدرته المستقلة، ومسؤولية الاختيار، ومن الأدلة التي اعتمدوها تأويل بعض الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: **﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً﴾** (الآية 72 من سورة الأحزاب) ويفسرون هذه الآية بأن المقصود من كلمة الأمانة هي مسؤولية الاختيار والتكليف.

إلا أن ابن خلدون يرفض هذا التأويل، ويؤول هذه الآية تأويلاً مخالفاً لما ذهب إليه المعتزلة، ويثبت أن المقصود بالأمانة ليس هو حرية الاختيار بل معنى مجازي، فيقول: «وإسناد الحمل إلى الإنسان مجاز من مجاز المجاورة وإلا فهو مسكين لم يحمل ولم يضع، إنما حمل هذه الأمانة وعرض به لحملها سبق في أم الكتاب من سعادته وشقائه»[1].

فالإنسان قد كتب عليه في اللوح المحفوظ جزاؤه في الآخرة، هذا الجزاء ليس نتيجة لعمله، لأن عمله ليس بقدرته، وإنما بقدرة الله، وما جاء منه في الدنيا محمول عليه، وما يصيبه في الآخرة مقتضى به لسبق اللوح المحفوظ، ولسبق قضاء الله وقدره، والرضى بقضائه واجب[2].

ومن منطلق هذا الجانب المتشدد في إنكار حرية الإنسان، وجعل لقدرة والجزاء اكتساب، أخذ ابن خلدون في تفنيد حجج المعتزلة التي اعتمدوها لإثبات القدرة الإنسانية على النحو الآتي:

الحجة الأولى: نسب المعتزلة الفعل للإنسان، اعتماداً على أن أفعاله يظهر فيها القبائح، فإذا نسبت هذه الأفعال إلى الله لأدى هذا إلى القول بأن الله هو فاعل القبح والشر، وهذا في منظورهم لا يجوز، ويتعالى الله عنه، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: «إن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة»[3].

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 185.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل ص 105.

(3) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 301، المغني: جـ 6 مج (1) (التعديل والتجوير) تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ط 1 سنة 1962 ص 177 وأيضاً: الخياط: الانتصار ص 80.

ويرفض ابن خلدون هذه الحجة، مدللاً على أن الله خالق لكل شيء، حسن أو قبيح قائلاً: إن «الله يريد لكل كائن، خلافاً للمعتزلة، وخالق الشيء مريده»[1].

الحجة الثانية: يستدل المعتزلة على إثبات القدرة للإنسان من وجود التكليف له وإرسال الرسل، فإذا كان الله هو فاعل أفعال الإنسان، فما الحكمة من إرسال الرسل لدعوتهم إلى الإيمان، وما فائدة تكليف الإنسان بالعبادات، إذا كانت لا تصدر عنه، ومن هنا رأوا أن إنكار الحرية الإنسانية هو هدم للنبوات[2].

ويفند ابن خلدون هذه الحجة، مبيناً أن «علة حسن التكليف عند المعتزلة باطل، لبطلان الحسن والقبح والوجوب، حيث إن المعتزلة اعتبروا أن الحسن هو ما حسنه العقل، والقبح هو ما قبحه العقل، أما ابن خلدون وغيره من أهل السنة فيرجعون القياس هنا للشرع وليس للعقل.

الحجة الثالثة: أن المعتزلة قد اعتمدوا على مجموعة من الآيات القرآنية كأدلة وحجج نقلية، أثبتوا بها حرية الإنسان مثل قوله تعالى **﴿ومن يعمل سوءاً يجزيه﴾** (آية 123 سورة النساء) وقوله تعالى **﴿اليوم تجزون﴾** (آية 93 سورة الانعام) وقوله تعالى **﴿فمن شاء فليؤمن﴾** (آية 29 سورة الكهف) وقوله تعالى **﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾** (آية 23 سورة الأعراف) وغيرها من الآيات.

أما ابن خلدون، فلا يرفض هذه الحجج، ولكنه يرى وجوب تأويلها، وكان هذا هو المسلك المعتاد بين طوائف المتكلمين، كل منهم يعتمد على حجج عقلية يؤيدها بحجج أخرى نقلية يستمدها من القرآن والسنة.

والقرآن الكريم فيه أدلة وآيات تثبت الحرية، وأخرى تثبت الجبرية، فكان المسلك المعتاد لغالبية الفرق هو التسليم بالآيات التي تؤكد موقفها، ثم تأويل الآيات التي تتعارض معها، وهذا ما اتبعه ابن خلدون أيضاً، فحاول أن يؤول الآيات التي اعتمدها المعتزلة في ضوء قوله تعالى **﴿الله خالق كل**

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 105.

(2) القاضي عبد الجبار: المغني جـ 6 مج (2) تحقيق د. جورج قنواتي، نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ص 341.

شيء﴾[1] (آية 62 سورة الزمر) فنسب الخلق بكل ما فيه من موجودات وأفعال إلى الله، فلا يخرج عن إرادته أو قدرته شيء، وكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال مباشرة، أو غير مباشرة (متولدة) هي فعل لله.

كما وجه ابن خلدون نقده لعدد من الأفكار التي أوردها المعتزلة في أصل العدل، لأنها لا تتفق مع تصور الأشاعرة لمفهوم العدل، لأن مفهومهم للعدل الإلهي أن الله لا يصح أن يصدر عنه الشر أو الظلم، ولا يكلف الإنسان إلا بعد أن يعطيه القدرة على الفعل، وأن يختار الإنسان ما هو أصلح له، وأنه تعالى قد أرسل له الرسل لهدايته كنوع من اللطف، بالإضافة إلى أفكار مثل العوض وعدم تكليف الإنسان بما لا يطاق. كل هذه الأفكار أوجبها المعتزلة على الله تعالى، لكي يصح إتصافه تعالى بصفة العدل[2].

أما أهل السنة، فكان معنى العدل يعني عندهم مفهوماً آخر، فالعدل يعني إطلاق المشيئة الإلهية، فالله هو خالق الكون ومالكه ولا يسأل عما يفعل، وليس للإنسان عوض أو لطف على الله[3]. وجاء ابن خلدون وسار على نفس المنوال، فأنكر أفكاراً للمعتزلة مثل اللطف والعوض والصلاح والأصلح، وقال: «لا يجب على الله تعالى لطف ولا عوض ولا ثواب ولا عقاب ولا أصلح خلافاً للمعتزلة، وللبغداديين في الأخيرين»[4].

وإذا قارنا بين ما قدمه ابن خلدون في عرض مسألة الفعل الإلهي، ونقد الاتجاهات المخالفة له، وقارنا هذا مع ما قدمه متكلمون آخرون في هذا المجال، سنجده ضئيلاً للغاية فهو لا يناقش هذا الأمر كثيراً، ولا يستفيض في عرض حجج كل فريق ويكتفي بالتسليم بالحجج التي ذكرها شيوخه، فيعلن تبعيته لرأي أهل السنة في إرجاع هذه الأفعال والقدرة الانسانية لله، وأن ليس للانسان إلا اكتساب هذه القدرة عند الفعل فقط، فيصرح بأن، «القدرة مع الفعل خلافاً للمعتزلة»[5] «القائلين بسبق القدرة على الفعل زمنياً».

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 105.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 133.

(3) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 397، وأيضاً البزدوي: أصول الدين ص 126.

(4) ابن خلدون: لباب المحصل ص 108.

(5) المصدر السابق ص 53.

وربما كان لتوجه ابن خلدون الفكري ونظريته القائلة بالتعاقب الدوري الحتمي لنشأة الدولة الأثر الأكبر في القول بهذه الحتمية للأفعال الإنسانية، فكما تصدر أفعاله من الله بصورة حتمية، تتبدل الدول في أطوار النشأة والنضج والذبول أيضاً بنفس الصورة الجبرية.

فكأن الإنسان والدولة معاً لا حرية لهم في الاختيار، بل كلاهما يسير على نظام موضوع سابق لوجوده، الإنسان وضع له نظام في اللوح المحفوظ السابق على وجوده، والدولة أيضاً تسير طبقاً لنظام موضوع لها، ولمن سبقها من دول ومن سيأتي بعدها.

وقد حاول ابن خلدون، كما حاول غيره من أهل السنة أن يخفي ملامح الجبرية الخالصة بنوع من القناع، هو في النهاية جبرية مقنعة، تمثلت عندهم في القول بنظرية الكسب، القائلة بأن الإنسان يكتسب قدرته وقت الفعل، ويكتسب جزاء أفعاله، إلا أن هذه القدرة عند ابن خلدون تمثلت في سلامة الأعضاء، ولم تتطرق إلى أن فاعلية إنسانية في حرية أو اختيار، بل أخذ يؤول كل ما جاء من آيات قرآنية لخدمة هدفه، بل إنه أول كلمة «الأمانة»، بما لا يؤدي إلى إثبات المسؤولية والحرية الانسانية، وقال: إنها لا تعني الحرية، وإنما هي لفظ مجازي وليس حقيقياً.

رابعاً ـ الأخلاق

لا يعرض ابن خلدون للأخلاق في بحث مستقل أو فصول بعينها، وإنما بحثها في عدد من الفصول وأحياناً بشكل غير مباشر، ودراسته للأخلاق تتصرف إلى الجانب العملي فقط، غير أن المعتاد عند الفلاسفة والمتكلمين إذا بحثوا في الأخلاق أن يتناولوها من جانبين: جانب نظري، يبحث في الفضائل وأنواعها وكيفية معرفتها وتحديدها، وجانب عملي يتعلق بطرق تعلم الأخلاق أو اكتسابها.

أما ابن خلدون، فيصرف اهتمامه إلى الجانب العملي من الأخلاق، ولا يكاد يظهر الجانب النظري عنده، وهذا يعطي انعكاساً لفكرة شخصيته، فهو يميل إلى الاهتمام بالجوانب العملية أكثر من الجوانب النظرية، ومما يثبت هذا أن له مجموعة فصول في المقدمة تتحدث عن التعليم وكيفية اكتسابه، والعلوم

وطرق تعلمها ووقت تعلمها، وغيرها من جوانب عملية.

وسنعرض هذا الجانب عنده من خلال عرض عدة أفكار تمثل أبعاد الفكر الأخلاقي عنده، وهي:

1 ـ طبيعة الإنسان الخلقية:

تعددت الاتجاهات التي بحثت في طبيعة الإنسان الخلقية، وانقسمت إلى ثلاثة إتجاهات أساسية:[1]

الأول: يرى أن الإنسان يولد مزوداً بأخلاق معينة، سواء كان هذا الاتجاه متفائلاً، فيعتبر أن الإنسان يولد خيراً بطبعه، ومثل هذا الاتجاه الرواقي، أما الاتجاه المتشائم فقد اعتبر أن الإنسان يولد شريراً بطبعه، ومثل هذا الاتجاه بعض متفلسفة النصارى مثل يحيى بن عدي.

الثاني: اتجاه ذهب إلى أن الإنسان يكتسب أخلاقه بطريقين أحدهما جزء فطري والآخر مكتسب، ومثل هذا الاتجاه افلاطون وجالينوس.

الثالث: اتجاه يقول إن الإنسان يولد بسمة حيادية، لا يملك من الأخلاق شيئاً، ويكسب من البيئة الخارجية هذه الصفات الخلقية، وهو رأي أرسطو وعدد من فلاسفة الإسلام، ومتكلميه، فإلى أي إتجاه يميل ابن خلدون؟

لكي نعرف اتجاه ابن خلدون، لا بد أن نتعرف على آراءه في هذا الصدد، فنجده يسلم بوجود الخير والشر كصفتين موجودتين في العالم بوجه عام، وفي الإنسان بوجه خاص، وبالتالي فالإنسان يملك سمة حيادية، يتعادل فيها قدر الخير والشر، وعلى الإنسان أن يوجه سلوكه نحو التزام الخير والبعد عن الشر.

وقد حرص الفكر الفلسفي والأديان المختلفة على أن تبين تصورها لطبيعة الإنسان الأخلاقية، فعالجتها الفلسفة بالتحليل النظري، وعالجها الدين بالتوجيه والوعظ، وحرص ابن خلدون أن يتوجه مباشرة إلى البحث في

---

(1) أنظر كتابنا: الانسان في الفلسفة الاسلامية، مقارنة في فكر العامري ص 256.

الأسباب، وطرق الاكتساب، باعتبار أن «الخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما. . . وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما، فيتعين السعي إلى اكتساب الخير بأسباب، ودفع أسباب الشر والمضار»[1].

فالطبيعة والعالم يحويان الخير والشر، والإنسان باعتباره جزءاً من الطبيعة يجمع في داخله هذا التضاد، وكأن الإنسان هو صورة مصغرة للكون، أو أن العالم هو الكون الأكبر، والإنسان هو الكون الأصغر كما ذهب إلى هذا إخوان الصفاء.

ويدلل ابن خلدون على هذه الطبيعة البشرية بأدلة من القرآن الكريم مثل قوله تعالى: **﴿وهديناه النجدين﴾** (سورة البلد آية 10) وقوله تعالى **﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾** (سورة الشمس آية 8) فالله تعالى **﴿ركب في طبائع البشر الخير والشر﴾**[2].

وإذا تساءلنا عن مصدر الخير والشر الموجودين في طبيعة الإنسان، فنجد أن ابن خلدون يرجع مصدر الخير إلى النفس التي هي من عالم الخير، عالم الإلهيات والروح، والشر إلى وجود الجسد الإنساني المكون من غرائز وأهواء، وهو في هذا يرفع من شأن النفس على الجسد ويتشابه مع الأفلاطونية المحدثة، ومن تبعها من فلاسفة الإسلام.

وعلى الرغم من أن عنصري الخير والشر موجودان للإنسان، إلا أن مذهب ابن خلدون المتفائل يجعله يقدم الخير على الشر في طبيعة الإنسان، وهذا لسبق وجود النفس على وجود الجسد، فيقول: إن «الإنسان أقرب إلى الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه»[3] فالإنسان بجملة تكوينه جامع للخير والشر، فكيف يغلب الخير لكي يصير إنساناً فاضلاً؟ أو كيف يكتسب الإنسان الخير؟

2 ـ الأخلاق مكتسبة:

يقر ابن خلدون بإمكان الإنسان اكتساب أخلاقه، وذلك عن طريق

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1221.

(2) المصدر السابق، الباب الثاني جـ 2 ص 482.

(3) المصدر السابق جـ 2 ص 504.

وسائل التعليم والتي يحددها بداية في التعلم، ثم تكرار السلوك حتى يصير خلقاً وملكة يفعل بها أفعاله.

ولكي يصير الإنسان فاضلاً، يضع ابن خلدون شرطاً هاماً في الاكتساب، وهو أن يسبق تعلم الخير على تعلم الشر، لأن «النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير وشر... وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين، تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بعد عن الشر وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه عوائده[1]، إذن فالخطوة الأولى في اكتساب الخلق، هو أن يتعلمه الإنسان بداية.

الخطوة الأولى ـ التعلم:

يرى ابن خلدون أن العالم مليء بالمتناقضات من خير وشر، والإنسان انعكاس لهذا العالم، ففيه الخير والشر، فتكون أول خطوة هي أن يتعلم الخير، وهذا الخير ليس بعيداً عنه، بل هو فطري فيه، لأن النفس فيه، فإذا ظل الإنسان على هذه الطبيعة الخيرة كان إنساناً فاضلاً، وإذا صرف همه إلى إشباع مطالب جسده كان شريراً، ونلمح هنا ملامح الطريق الصوفي الذي سيتأكد بشكل أوضح فيما بعد.

ويعبر ابن خلدون عن قيمة التعلم قائلاً: «إن العالم بمنزلة المتضادة... والأفعال الصادرة منه على نوعين، منها ما يكون مشيعاً لها نحو الكمال ومعنياً عليه، وهو الخلق الزكي والحسنات، ومنها ما يكون عائقاً عن الكمال وصارفاً عنه وهو الرذائل والسيئات، فإذا كانت الآثار المستفادة آثار الخير والزكاة زاد فيها تطلعاً إلى الكمال وإقبالاً على الخير... حتى ترسخ صفات الخير المتكلفة بالكمال... فإن كانت الآثار المستفادة آثار شرور ورذائل صرفها عن التطلع وقصر بها عن الكمال، ويسرها لصدور رذائل أخرى تتضاعف منها آثار الشر والرذائل فيها»[2].

---

(1) المصدر السابق ص 574.

(2) ابن خلدون: شفاء السائل ص 185.

الخطوة الثانية ـ التكرار:

وتتم هذه الخطوة عندما يكرر الإنسان الخلق الفاضل حتى يصير ملكة له، يفعل بها دون تكلف أو مشقة، فالذي «يألفه الإنسان يصير خلقاً وملكة وعادة»[1] وهذا ما يؤكده في موضع آخر بقوله: «ليس الانصاف بحاصل عن مجرد العلم، حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف»[2].

وفكرة العادة ودورها في تشكيل السلوك الأخلاقي فكرة هامة سبق أن صرح بها أرسطو وعدد من فلاسفة الإسلام، فيقول أرسطو: إن الأخلاق إنما تكون بالعادات الحسنة والرديئة، لأن العادات تحمل على التخلق... ومن الصفات الغريزية ما تنحو به العادة إما نحو السوء، وإما نحو الخير[3].

وقد أخذ بهذه الفكرة أيضاً الفارابي، ورأى أنها هامة في تشكيل السلوك الإنساني، وقال: إن الخلق هو عادة مكتسبة بالتكرار، وفي إمكان الإنسان أن يكتسب خلقاً، وأن يتصف به إذا كرره واعتاده، فما على الإنسان إلا أن يكرر الخلق عدة مرات حتى تصير له تلك الملكة ـ أي الصفة ـ ملكة إرادية[4].

وكما كان للطبيعة والبيئة دور هام في تصور ابن خلدون في نشأة الدول، فإن لما أيضاً دور في تكوين أخلاق البشر، والإنسان يكتسب أخلاقه من البيئة المحيطة به، حيث إن المناخ والبيئة يؤثران في تشكيل طبيعته الأخلاقية، فللمناخ أثر على الإنسان، وقد ظلت قضية المناخ راسخة في عقول الفلاسفة منذ القدم حتى العصور الحديثة، حتى أن «مونتسكيو» اعتقد أن امبراطورية المناخ هي أول الامبراطوريات[5]، وفي الفكر الإسلامي احتلت قضية المناخ أيضاً مكانة هامة.

ثم جاء ابن خلدون ليدلي برأي في هذا الأمر، وبالتالي فإن رأيه ليس

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب الثاني جـ 2 ص 479.

(2) المصدر السابق الباب السادس جـ 3 ص 1073.

(3) أرسطو: السياسات ص 394.

(4) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة ص 198.

(5) أنظر مونتسكيو: روح الشرائع ص 330.

جديداً، ولكن «الجديد الذي أتى به هو عنايته الشديدة بالتحليل الدقيق والشواهد المتنوعة التي لاحظها بنفسه»[1]. حيث جعل لكل طبيعة مناخية سلوك أخلاقي لمن يعيش فيه، وسلوك نفسي وعقلي يختلف عن غيره ممن يعيشون في مناخ آخر.

فالإنسان كائن مستعبد للعادة، وهو ابن عوائده ومألوف عوائده من الفضيلة أو الرذيلة، وعوائده المناخية والاقتصادية والاجتماعية، فهو عبد لما يتعوده، وللمناخ هنا دور كبير في تشكيل سلوك الإنسان، فإذا كان المناخ متطرفاً ـ برودة أو حرارة ـ أظهر إنساناً متطرفاً في سلوكه وخلقه، وإذا كان المناخ معتدلاً كان الإنسان معتدلاً في أخلاقه وسلوكه، يقول ابن خلدون، وجميع ما يتكون في الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً، وألواناً، وأخلاقاً، وأدياناً. . . وأما الأقاليم البعيدة هم «متوحشون والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الإعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك»[2].

ويظهر أيضاً آثار لنظرية ابن خلدون في العمران على تصوره الأخلاقي، فإذا كانت البيئة بدوية متقشفة كانت هي البيئة المثلى لنشأة الدولة، وبالمثل يطبق هذا على الإنسان، فالإنسان إذا عاش في بيئة متقشفة بعيدة عن الترف والتحضر كان أميل إلى الجانب الأخلاقي، وبالعكس إذا أسرفت الدولة في الترف واللذة أدى هذا إلى انهيارها، وهذا ينطبق أيضاً على الإنسان، فإذا انصرف إلى اللذة كان أقرب إلى الرذيلة منه إلى الفضيلة.

وقد عبر ابن خلدون عن هذا بقوله: «اعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة، فنجد المتقشفين من أهل البادية والحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً. . . بل نجد أهل الدين قليلين في المدن[3]. وهذا لزيادة سبل الترف واللذة واللهو

---

(1) د. عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، تونس وأيضاً ط 3 سنة 1984 ص 181.

(2) ابن خلدون: المقدمة الباب الأول ص 387 ـ 388.

(3) المصدر السابق الباب الأول جـ 1 ص 395.

عن البادية، ويلي هذا إفساد أخلاقي لأن الإنسان ينصرف إلى التمتع بالجسد وإشباع اللذات، وبالتالي كان التقشف الذي يعيشه أهل البادية أفضل من حياة أهل المدن.

وقد أدرك ابن خلدون من خلال تحليله لمظاهر الحياة المادية من مناخ وبيئة وغذاء، أسباب قيام الدولة، وأسباب انهيارها، وطبق هذا على الأخلاق، ورأى أن أخطر ما يؤثر على الإنسان أن يكتسب من بيئته الانصراف إلى التمتع بالترف وإشباع الرغبات، فإذا تحول هذا الاكتساب إلى عادة صار إنساناً حيوانياً كسولاً مترفاً.

3 ـ طرق التأديب:

يضع ابن خلدون الإطار الذي يتحول به الإنسان من كونه إنسان غريزي إلى كونه إنسان روحي عقلي، إلا أن هذا التحول لا يعني أن ينفي الإنسان مطالبه الحيوانية أو يقاومها، فالحيوانية أمر مسلم به في تركيب الإنسان، وشيء فطري لا يمكن القضاء عليه، بل للحيوانية وظائف مفيدة يمكن توجيهها نحو البناء والعمل، لأن الدنيا مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول.

ويسلم ابن خلدون بأن الدين والعقل لا يطلبان إماتة الغرائز الحيوانية، لأن في هذا القضاء عليه نفسه، بل المطلوب هو تنظيم هذه الحيوانية لخدمة واقعه المادي، دون أن تكون لها اليد العليا عليه، و«الإنسان الحقيقي هو الذي تتصارع في نفسه حيوانيته وإنسانيته، عقله وغريزته، وهذا الصراع دائم لا نهاية له»[1].

فدعا ابن خلدون الإنسان أن يحافظ على غرائزه الحيوانية، لأنها طاقة يقيم بها نفسه ودولته، ولكنه أوجب عليه أن ينظم عمل غرائزه، وأن يسيطر عليها ويصرفها، فيما حدده الشرع، وأباح لها لكي يكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية، ولكن أحياناً يفشل الإنسان في السيطرة على غرائزه، ويحتاج إلى رادع يلزمه باتباع السلوك الحسن، لأن «ليس كل واحد مالك أمر نفسه إذ الرؤساء المالكون لأمر الناس قليل بالنسبة إلى غيرهم، فمن الغالب أن

(1) د. عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ص 180.

يكون الإنسان في ملكة غيره»[1]، يرشده ويردعه، ويبين له طرق السلوك.

ويضع ابن خلدون تصوراً لأنواع الأساليب التي يتخذها الحكام والمؤدبين لإرشاد البشر، وما ينطبق على الدولة يمكن أن ينطبق على الإنسان، لما بين السياسة والأخلاق من صلة، وكثيراً ما ربط المفكرون بينهما.

ويحدد ابن خلدون هذه الأساليب في عدة أشكال، مبيناً أثر كل أسلوب على نفوس المتأثرين به.

أ ـ إذا كان الأسلوب والأحكام تتم بالقهر، كسر حينئذٍ حدة البأس عند تابعيه، وذهبت عنهم المنعة، لأن نفوسهم صارت نفوساً مضطهدة.

ب ـ إذا كان الأسلوب والأحكام تتم بالعقاب، فتذهب البأس، لأن وقوع العقاب الدائم يكسب النفس المذلة.

جـ ـ إذا كان الأسلوب والأحكام تقوم على التأديب والتعليم، وتبدأ مع الإنسان من عهد الصبا، أثر ذلك بعض الشيء وجعله سهل الانقياد لتعود المخافة، ويرى أن هذا الأسلوب هو أفضل أساليب التربية، لأنه علم الإنسان منذ صباه وأدبه بالسلوك الحسن، وعاقبه عند الخطأ، ليردعه عنه، وكان العقاب غير محطم لنفسيته ولشدة بأسه، فصار إلتزام الخلق الحسن عادة، وصار الإنسان فاضلاً، وصار هذا الخلق عادة مكتسبة «والعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة»[2].

خامساً ـ الإيمان والعمل

نتناول هنا تصور ابن خلدون لمواصفات الإنسان الكامل دينياً وأخلاقياً، وهو المؤمن الذي يجمع بين الإيمان والعمل، وهذه المسألة قد بحثها المتكلمون تحت عناوين مختلفة، فأحياناً تسمى مسألة «الأسماء والأحكام»، وأحياناً يعرضونها ضمن السؤال عن «معنى الإيمان».

ويعرض ابن خلدون هذه المسألة عندما يتحدث عن الفرق بين الإسلام

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب الثاني جـ 2 ص 479.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.

والإيمان، أو الفرق بين فقه الظاهر وفقه الباطن، عندما يفرق بين المسلم والمؤمن، فيعرف معنى الإيمان قائلاً: إنه «لغة التصديق، وشرعاً فيما علم مجيء الرسول به ضرورة خلافاً للمعتزلة، فإنه الطاعة، وللسلف فإنه تصديق وعمل وإقرار»[1].

ومسألة العلاقة بين العلم والعمل، وتفضيل واحد على الآخر، مسألة بحثت في أكثر من عصر، وعلى مستوى الفلسفة والفكر العقائدي، فذهب الفلاسفة اليونان في عهد الأرستقراطية اليونانية القديمة إلى تفضيل العلم على العمل، فوضع أفلاطون العلماء والحكماء في ترتيب الجمهورية[2] في أعلى درجة، ووضع العمال في الدرجة الدنيا، كما أخذ بهذا الاتجاه أيضاً أرسطو[3].

وفي الفكر الكلامي، أثيرت هذه المسألة مرة أخرى، وتغير لفظ العلم إلى لفظ الإيمان، واختلف المتكلمون في أهميتهما، وأيهما يعلو على الآخر، وذهبوا في هذا إلى اتجاهات:

الاتجاه الأول: مثله المعتزلة والخوارج، فعرفوا الإيمان بأنه ما صدقه القلب، ونطق به اللسان، ودل عليه الفعل، أي أنهم جمعوا بين العلم والعمل، فقالوا: «يجب ألا يسمى المرء مؤمناً إلا حال اشتغاله بالإيمان»[4] أي أنهم قد جمعوا بين التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، أي العبادات، وأدخلوها جميعاً في معنى الإيمان.

يضاف إلى هؤلاء طائفة أهل السلف، الذين اعتبروا أن الإيمان يزيد وينقص، لأن الإيمان عمل، وقول، فاسم الإيمان يجمع عندهم جميعاً الطاعات، فرضها ونفلها[5].

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 125.

(2) أفلاطون: الجمهورية.

(3) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، تحقيق سانتهلير، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية سنة 1914 الباب الثامن.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 703، والأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 268 وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 593.

(5) البيهقي: الاعتقاد على مذاهب أهل السلف ص 130.

الاتجاه الثاني: مثله أهل السنة من أشاعرة وماتريدية، ويضاف إليهم فرقة المرجئة، فقالوا: إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب، يقول الباقلاني: إن الإيمان هو التصديق بالله تعالى، وهو العلم والتصديق ويوجد بالقلب[1].

الاتجاه الثالث: رفع من قيمة العلم، وأسقط به العمل، مثل هؤلاء جماعة من الشيعة الإسماعيلية، الذين اعتقدوا أن الوصول إلى درجة العلم تسقط معه التكاليف الشرعية، فالعلم بأصول الدين أغناهم عن العمل الخارجي بالجوارح، أي العبادات، لأن العبادات مطلوبة عند تنبيه «القلب لينهض لطلب العلم، فإذا ناله سقط عنه تكاليف الجوارح»[2].

وابن خلدون، على الرغم من أنه يقر تعريف الإيمان بأنه تصديق، إلا أنه يرى أن الإيمان بالكامل لا يقتصر عند حدود العلم، بل لا بد أن يصير هذا العلم حالاً في قلب المؤمن، تنطق به كل أفعاله.

ومن هنا كان للإيمان عنده مراتب، أولها التصديق، وأعلاها التصديق والعمل، يقول ابن خلدون: «إن الإيمان الذي هو أصل التكاليف وينبوعها ذو مراتب، أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية ذلك الاعتقاد القلبي، فتنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني، وهذا أرفع مراتب الإيمان، وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن معه صغيرة ولا كبيرة، إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف»[3].

وهذا الرأي مال فيه ابن خلدون للاتجاه السلفي، وهذا يؤكد ما سبق أن أشرنا إليه في أكثر من موضع، من أن آراء ابن خلدون العقائدية تتراوح بين الاتجاه الأشعري والاتجاه السلفي، فيذهب أهل السنة إلى أن «الإيمان لا ينفصل عن الإسلام، أو الإسلام عن الإيمان، ومن كان مؤمناً كان مسلماً، ومن كان مسلماً كان مؤمناً»[4].

---

(1) الباقلاني: التمهيد ص 346، البزدوي: أصول الدين ص 146 وأيضاً النسفي: التمهيد لقواعد التوحيد ص 477.

(2) الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر سنة 1964 ص 47.

(3) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1074.

(4) البزدوي: أصول الدين ص 154.

أما عنده فهناك فرق بين الإسلام والإيمان، ولعل اتخاذه هذا الموقف المخالف لاتجاه الأشاعرة العام كان السبب فيه ما وجده في عصره من عدم التزام الإيمان الحقيقي، فأصبح هناك مسلمون يلتزمون الإسلام ظاهرياً، وربما كان هذا راجع عند ابن خلدون لميله إلى طريق التصوف، ففرق بين العبادة الظاهرية والعبادة الباطنية، أو ما سماه بفقه الظاهر وفقه الباطن.

فالدين الحقيقي جاء من أجل تحقيق هذا المعنى، وهذا ما كان سائداً في عصر الإسلام الأول، فكان من الصحابة العباد والزهاد، ثم بمرور الوقت انفصلت العبادة إلى عبادة ظاهرية ومعنى باطني، وأهمل النوع الثاني، وقد عبر ابن خلدون عن هذا بقوله: «إن الله سبحانه فرض على القلوب عملاً من الاعتقادات، وعلى الجوارح الظاهرة عملاً من الطاعات، فجميع التكاليف التي يتعبد بها الإنسان في خاصة نفسه ترجع إلى نوعين: أحكام تتعلق بالأعمال الظاهرة، وهي أحكام العبادات، والعادات والمتناولات، وأحكام تتعلق بالأعمال الباطنة وهي الإيمان وما يتصرف في القلب، ويتلون به من الصفات[1]».

ومقصود الشرع ومطلوبه من الإيمان ـ فيما يرى ـ ليس هو الاعتقاد فقط، أو التصديق، وإنما حصول ملكة وصفة تتكيف بها النفس، أي يصير الإيمان خلقاً وملكة للإنسان، فالعبادات ليست مطلوبة لذاتها، وإنما مطلوبة لما تحققه للإنسان من ملكات الخير، والمطلوب من التكاليف كلها ـ قلبية وبدنية ـ حصول ملكة راسخة في النفس يتصف بها الإنسان.

وهذا، يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل في موضوع الأخلاق، من أن الأخلاق والفضيلة لا تقتصر على مجرد معرفة الخير فقط، بل لا بد أن تتحول هذه المعرفة إلى ملكة وإرادة بفعل الإنسان بها، ويتصرف تبعاً لها، ويضرب ابن خلدون مثالاً على ذلك أن كثيراً من الناس تعلم أن رحمة اليتيم والمسكين مقربة إلى الله تعالى مندوب إليها، في حين أن الإنسان لو رأى مسكيناً من أبناء المستضعفين لفر منه، فكان إسلامه هنا ناقصاً وإيمانه فيه نفاق، لأنه لم يتمكن من خلقه، وهذا إنما «حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم، ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف»[2].

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 177.

(2) ابن خلدون: المقدمة ، الباب السادس جـ 3 ص 1073.

وهذا النفاق هو أمر خطير، حذر منه الرسول ﷺ قديماً، إذ كان لديه اطلاع على القلوب، ومعاينة لأعمالها وأسرارها، ثم صار النفاق سائداً بصورة أكبر في عهد ابن خلدون، عندما اعتقد الإنسان بعقيدة ثم حصرها في مجال العلم وأبعدها عن العمل، ومن هنا فقد «ساغ إطلاق النفاق على هذا الصنف من الأعمال لما فيه من مخالفة مضمر الباطن لظاهر الدعوى، لأن دعوى المؤمن الاستقامة وهي ظاهر حاله، وما يقع من خفيات الفلتات الباطنة القادحة في الاستقامة فهي مضمرة في القلب، فاشية النفاق من وجه، مخالفة باطنة لظاهره»[1].

وعندما يقارن ابن خلدون بين أهمية العلم والعمل، يرى ضرورة أن يسبق العلم العمل، لأن الباطن سلطان الظاهر والمستولى عليه، وأعمال الباطن مبدأ لأعمال الظاهر، وأعمال الظاهر آثار عنها، فإن كان الأصل صالحاً، كانت الآثار صالحة، وإن كان فاسداً كانت فاسدة[2].

هنا نسمع في عبارات ابن خلدون صوت الصوفي لا صوت الفيلسوف أو المتكلم، إذ يفرق بين مجرد الإيمان بأداء العبادات، وبين الاتصاف بالإيمان والحال التي يصير عليها المؤمن نتيجة إيمانه الصادق، فهو يفرق بين مجرد العلم والقيام بالعبادات، وبين تحولها إلى ملكة تملك الإنسان فيطيعها وينقاد اليها، ويفرغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود، فلا يكتفي بمجرد العلم بالعقائد، بل تصير هذه العقائد ملكات حالة في نفس العابد.

وهذا ما ذهب إليه أئمة الصوفية، وقد أشار ابن خلدون إلى الفرق بين تصور الصوفية للدين وتصور المتكلمين والفقهاء له، فقال: «واعلم أن الكمال عند الشارع في كل ما كلف به إنما هو هذا، فما طلب اعتقاده فالكمال فيه حصول الاتصاف والتحقيق بها»[3].

هناك إذن علم بالعقائد وأدلتها وهو علم الكلام، وتفريع لأحكام هذه

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 179.

(2) المصدر السابق ص 177.

(3) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1073 وأيضاً د. أبو العلا عفيفي مقالة بعنوان «موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف» ص 141.

العقائد وهو علم الفقه، ثم هناك إتصاف بها وعلم ناشئ عن هذا الاتصاف هو علم الصوفية، أو ما يسمى بـ «علم الأذواق» وكأن ابن خلدون هنا ينتهي إلى ما انتهى إليه الغزالي قبله في تقديم علم التصوف على كافة العلوم، باعتباره العلم بالحقيقة والاتصاف بها، وأصحابه هم الذين جمعوا بين الظاهر والباطن، وهم خواص أهل السنة ـ فيما يرى ابن خلدون ـ ويصفهم بأنهم «المحافظون على أعمال القلوب، المقتدون بالسلف الصالح في أعمالهم الباطنية والظاهرة»[1] ولا يقبل أن يضم إليهم مذاهب من التصوف الذي لم يلتزم طريق الشرع، مثل أصحاب الوحدة والاتحاد والحلول، واعتبر مذاهبهم فاسدة لخروجها عن الشرع.

سادساً ـ السعادة

انتهى ابن خلدون إلى أن أعلى درجات الإيمان هي التي ارتبط فيها العلم مع العمل، الباطن مع الظاهر، العبادة والحال والاتصاف، الاسلام والتوحيد، وتمثل هذا عنده في طريق الصوفية، الذين جمعوا بين الظاهر والباطن، وأخذ في بيان درجة كل طائفة من السعادة، حيث إن كل علم وعمل ينشد السعادة، فما هي أعلى درجات السعادة الإنسانية عنده؟

1 ـ معنى السعادة

يعرف ابن خلدون معنى السعادة بربطها باللذة، وكل ما يحقق للإنسان لذة يحقق له سعادة، فيقول: «اعلم أن معنى السعادة حصول النعيم واللذة، باستيفاء كل غريزة ما تشتاق إليه من مقتضى طباعها، وذلك هو كمالها»[2].

وللإنسان غرائز متعددة، لكل غريزة لذة وكمال، لذة الغضب الانتقام، لذة الشهوة الغذاء أو النكاح، ولذة البصر الرؤية، ولذة النفس حصول العلم، وهذه اللذات هي تحقيق خير كل غريزة، فكل غريزة خبرها في تحقيقها لذاتها.

وقد جرى العرف بين أكثر المفكرين على الربط بين السعادة والخير،

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 180.

(2) المصدر السابق ص 189.

ذهب إلى هذا أرسطو[1] عندما اعتبر أن السعادة هي البحث عن خير ما، وأخذ به فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابي الذي طابق بين الخير والسعادة، واعتبر أن السعادة هي الخير على الإطلاق، فالسعادة هي الخير المطلوب لذاته، ولكن هناك فرق بين تصور ابن خلدون وما أخذ به فلاسفة، حيث أنه ينقدهم في تصورهم للسعادة، كما سنرى فيما بعد، لأن السعادة عنده تأخذ أبعاداً مختلفة.

ويضع ابن خلدون اللذات التي يحصل عليها الإنسان على ترتيب متدرج، فليس كل اللذات على مرتبة واحدة من الشرف والأهمية، بل تتفاوت تبعاً لأهميتها للإنسان أدناها اللذة الحيوانية، وأعلاها اللذة النفسية، لأن النفس ـ كما سبق وأشرنا ـ هي أصل الخير في الإنسان، واللذة التي تسعى اليها النفس الناطقة تكون أعلى لذة، والسعادة التي تبني عليها هي أعلى مرتبة للسعادة، فيقول ابن خلدون: تتفاوت اللذات بتفاوت الغرائز في نفسها، وقد تبين أن هذه اللطيفة (النفس) أكمل الغرائز المدركة، فلذتها الإدراك أتم وأعظم[2]. فربط بين اللذة والمعرفة.

2 ـ ربط السعادة بالمعرفة

ذهب ابن خلدون إلى الربط بين السعادة والمعرفة، وهو ما سبقه اليه آخرون، فقد ذهب إليه الفارابي عندما رأى أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً[3] وهذا التصور هو ما أخذ به ابن خلدون، ولكن ليس على طريقة الفلاسفة، وإنما على طريقة المتصوفة.

فالمعارف تتفاوت، واللذة التي تأتي من كل معرفة تتفاوت تبعاً لقيمة كل علم، فمعرفة علم النحو أو الشعر أو الفقه لا تقارن بلذة معرفة علم الله وصفاته وأفعاله، فهو أعلى المعارف، لأن معلومه أشرف المعلومات، فيقول:

---

(1) أرسطو: الأخلاق ص 168 وأيضاً:

W.K.C. Guthrie: A History of Greek Philosophy, Vol. 6, p. 373 Cambridge, Un. Press, 1981.

(2) ابن خلدون: شفاء السائل ص 189.

(3) الغزالي: معارج القدس ص 98.

إن العلم بالله هو «ألذ العلوم لا محالة، وليس في الوجود أعلى ولا أشرف ولا أكمل من خالق الأشياء وموجدها ومرتبها. . . فقد تبين أن العلم لذيذ، وأن ألذ معرفة الله وصفاته وتدبير مملكته»[1].

ولكن كيف تتم هذه المعرفة؟ هناك ثلاثة إتجاهات، يرى كل إتجاه إمكان وصوله إلى معرفة العلم الإلهي، إتجاه يعتمد على العقل وحده، وهو اتجاه الفلاسفة، واتجاه يجمع بين العقل والنقل وهو طريق المتكلمين، واتجاه يعتمد على القلب وهو طريق الصوفية.

يختار ابن خلدون أحد هذه الاتجاهات، ويوجه نقده إلى الاتجاهين الآخرين.

3 ـ نقد الاتجاه الفلسفي والكلامي لتصور السعادة؟

أ ـ تصور الفلاسفة:

يرفض ابن خلدون تصور الفلاسفة لمعنى السعادة، كما يرفض المنهج الذي اعتمدوه للوصول إليها، حيث اعتقدوا أن في إمكان العقل الإنساني أن يصل وحده إلى معرفة كل الفضائل، بصرف النظر عما ورد في الشرع.

وقد وجه ابن خلدون النقد من قبل الفلاسفة في اعتمادهم على العقل لمعرفة ما في الوجود من أشياء حسية وغير حسية، والتدليل على الإلهيات بالعقل، وخصص لهذا النقد فصلاً بعنوان «إبطال الفلسفة».

وتتلخص أوجه نقده في الحجج التالية:

ـ **الحجة الأولى**: يذهب ابن خلدون إلى أن معرفة أمر اللذة والكمال والحسن، يتم بالشرع، وليس بالعقل لأن «في غريزة العقل بما يحصل فيها من العقائد والتصورات في جانب خالقها فمنها ما هو مفض إلى السعادة، ومنها ما يفضي إلى الشفاء، ولا طريق إلى معرفة ما فيه السعادة إلا الشرع»[2].

فالاعتقاد بأن طريق معرفة السعادة يتم بالمنهج العقلي على نحو ما ذهب

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 189.

(2) المصدر السابق ص 178.

اليه الفلاسفة فهو ما يرفضه ابن خلدون، ويرجع السبب الذي أوقع الفلاسفة في هذا الخطأ إلى أنهم اعتمدوا على أرسطو، ونقلوا عنه، وقالوا: إن البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج، وهو باطل في نظره، والأصح عنده هو «إماتة هذه القوى الدماغية كلها، لأنها منازعة له قادحة فيه»[1].

ـ **الحجة الثانية**: إن طريق المعرفة التي تحقق السعادة تتم بمعرفة عالم الإلهيات، بكائناته ونفوسه وترتيب نظامه، وهذه معرفة يرى ابن خلدون إمكان تحققها عن طريق العقل والحس، لأن هذه المعرفة تتم عن طريق القلب بصورة مباشرة، وليس بطريق استدلالي، فيقول: إن «الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة. . . فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها عن ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها، وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم»[2].

ـ **الحجة الثالثة**: إن الفلاسفة ـ في نظره ـ قد أخطأوا عندما حصروا معنى السعادة في إدراك المعارف عن طريق العقل، وأهملوا مدارك أخرى تصل إليها النفس بغير واسطة، وتبتهج بها ابتهاجاً أشد، وربما كان مقصودهم من السعادة يصلح للسعادة الدنيوية، إلا أنه لا يصلح للسعادة الآخروية فيقول: قولهم «إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هو عين السعادة الموعود بها، فباطل. . وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الآخروية»[3].

ـ **الحجة الرابعة**: إن الفلاسفة قد اعتقدوا أن إدراك الوجود على ما هو عليه هو السعادة، وهنا في نظر ابن خلدون مبني على «الأوهام والأغلاط في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه. . . والوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً»[4].

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1214.
(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(3) المصدر السابق ص 1215.
(4) المصدر السابق نفس الصفحة.

ويستطيع الإنسان بعقله وحسه أن يعرف اللذة الموجودة في هذا العالم، فيعرف سعادة الدنيا، أما وراء هذا العالم من لذات روحانية أخروية لا يستطيع أن يصل إليها الإنسان بعقله المحصور في هذا العالم، ومن هنا كانت السعادة التي وعدنا بها الشارع أمر لا يحيط به مدارك المدركين[1].

وعلى الرغم من تعدد أوجه النقد التي وجهها ابن خلدون إلى تصور الفلاسفة للسعادة، إلا أنها لا تخرج عن رفض منهج الفلاسفة للوصول إلى السعادة، وإن السعادة القصوى للإنسان أن يصير في رتبة العقل الفعال[2] وذلك عن طريق استكمال الجزء الناطق من النفس، ويصير عاقلاً بالفعل، فإنه يكون قريب الشبه بالأشياء المفارقة[3]، ويتمثل هذا في محبة الحكمة أو الفلسفة، وأعلى درجات الفلسفة هي الفلسفة الأولى، أي الميتافيزيقا.

وقد وجه ابن خلدون نقده للفلسفة، ورفض إمكان اضطلاعها بمعرفة ما سيتجاوز الوجود، ونقد من قبل مجالاتها في الميتافيزيقا، وأنكر نفعها، ورأى أن فائدة الفلسفة هي شحذ الذهن، أما ما يتجاوز هذا فهي قاصرة عن إدراكه.

ب ـ تصور المتكلمين والفقهاء:

يرفض ابن خلدون التصور الكلامي لمعنى السعادة، وطريقة ومنهج الوصول اليها، وهو في هذا الرفض يركز نقده على الاتجاه الاعتزالي دون الاتجاه الأشعري، لأن من الأشاعرة ظهر بعض الصوفية، الذين شاركهم ابن خلدون في تصورهم للسعادة، وانحصر نقده في نقد الاتجاه الاعتزالي، وهو اتجاه رأى أن معرفة الخير والشر، أو الحسن والقبح، أو اللذة والألم، تتم عن طريق العقل وحده.

وهذا ما يرفضه ابن خلدون وينقد فيه المتكلمين والمعتزلة بقوله: إن الحسن والقبح مقياسهما شرعي وليس عقلياً، لأن العقل قد يقبح أمر، في حين أن الشرع يبيحه، مثل الكذب إذا كان يتضمن إنجاء نبي[4].

---

(1) المصدر السابق ص 1216.

(2) الفارابي: السياسات المدنية، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر أباد الهند سنة 1346 / 1927 ص 3.

(3) الفارابي: المصدر السابق ص 13.

(4) ابن خلدون: لباب المحصل ص 108.

وقد أخذ الأشاعرة وبعض المتكلمين بهذا المقياس الشرعي لمعرفة الخير والشر، اللذة والألم، يقول الشهرستاني: «مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه، وخالفنا في ذلك الخوارج والكرامية والمعتزلة فصاروا إلى أن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها[1]».

كما يرفض ابن خلدون تصور الفقهاء في أن تنحصر السعادة واللذة والخير في معرفة الشريعة فقط، لأنه ـ كما سبق ورأينا في موضوع الإيمان ـ أنه حدد الإيمان الحقيقي الذي هو التوحيد بأنه لا يتحصر في مجرد أداء العبادات فقط، وإنما يتم بوصول هذه العبادات إلى حالات أو مقامات وأحوال يعيشها الإنسان.

ويتدرج الإنسان في هذه المعرفة متنقلاً بين الأحوال والمقامات ويستشهد ابن خلدون بأحد الأحاديث النبوية لتأكيد فكرته، فيقول: «قال ﷺ إن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم، ومن هنا كان الإيمان رأس الأعمال وأرفع مراتب السعادة، لأنه أرفع الأعمال الباطنة كلها»[2].

4 ـ السعادة الحقة

بعد أن نقد ابن خلدون طرق الفلاسفة والمعتزلة والفقهاء للوصول إلى السعادة، لم يبق له إلا طريق التصوف، وهو الطريق الذي اعتمده للوصول إليها، ولكنه لا يسلم بكل طرق الصوفية ـ كما سبق أن أشرنا ـ وإنما يلتزم بالتصوف السني، ويرفض التصوف الخارج عنه، مثل تصوف الوحدة والاتحاد والحلول.

ويصرح ابن خلدون بأن السعادة الحقة تتم عندما يكون موضوع المعرفة هو الله، لأن أعلى الموجودات درجة ورتبة ومنزلة، ومعرفته أجل معرفة، واللذة الناشئة عنها أفضل وأكمل لذة، ويقول: إن اللذة على ضربين «لذة للغرائز البدنية... ولذة للقلب، وهو العلم وأعلاها لذة معرفة الله تعالى

---

(1) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 370 ـ 371.

(2) ابن خلدون، شفاء السائل ص 191.

وصفاته، ولذة جمال مطالعة حضرة الربوبية[1] فالسعادة الحقة لا تنحصر في اللذة البدنية، بل هي في التحرر من البدن، فالنفس «العالمة النقية عن هيئات البدن سعيدة»[2].

ولكن هذا التصور هو نفس التصور الذي اعتقده أصحاب الاتجاهات الأخرى إلا أن ما افترق فيه ابن خلدون عن غيره من الطوائف الأخرى هو طريق الوصول إلى هذه السعادة، اعتقد الفلاسفة أنه العقل وحده، واعتقد المعتزلة أنه العقل والنقل، وإليه ذهب الفقهاء. أما ابن خلدون فيرى أن طريق الوصول إلى السعادة هو القلب، والإنسان، كلما تقدم في المعرفة كلما تطور إلى الأحسن والأرفع، حتى يمن الله عليه بالعلم اللدني، أي العلم الذي من عند الله، وهذا العلم «ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج»[3].

وهذا العلم الذي يصل إليه الإنسان، ليس علماً حسياً يأتيه عن طريق الحواس، ولا علماً عقلياً يأتيه عن طريق العقل، وإنما هو علم لدني، يلقى في القلب، وتحدث به معرفة اضطرارية وهو ما أسماه ابن خلدون بـ «العلم الاضطراري» للنفس و«هو التوحيد، وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل به السعادة»[4].

ولكي يصل الإنسان لهذه المعرفة لا بد أن يتصف بصفات على رأسها التصفية، أي أن يصفي نفسه من التعلق بالبدن، ورعاية الآداب الشرعية في الباطن والظاهر، وأن يتهيأ بالأخلاق والفضائل والقيام بالعبادات، حتى تصير هذه العبادة ملكة يتصف بها، ثم يتدرج الإنسان في مراتب هذا الطريق من خلال ثلاث مراتب: الأولى المحاضرة، والثانية المكاشفة والثالثة المشاهدة، التي هي أعلى درجات هذا الطريق.

ويكون الإنسان في هذه المرتبة الثالثة في أعلى درجات السعادة

---

(1) المصدر السابق، ص 190.

(2) ابن خلدون «لباب المحصل» ص 121.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل ص 189.

(4) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1074.

الدنيوية، التي يصفها ابن خلدون بأنها «أقصى مراتب هذا الكشف وأعلاها... وهي معرفة الله وصفاته وأفعاله وأسرار ملكوته في أكمل رتب المعرفة... والرتبة العليا من المعرفة التي هي المشاهدة عزيزة الوجود شريفة، وإنما تحصل لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية التي لا فوقها»[1].

وهذه المعرفة ممكنة للنفس الإنسانية، لأن الله عندما خلق النفس جعلها مجهولة على الاستكمال بالعلم، ومعرفة حقائق تلك الموجودات، وجعل لها جانبين لاكتساب المعرفة، جانب تجاه الوجود الحسي، الذي يبدأ من المحسوسات، ثم يجردها في كليات فيصل بالعقل إلى المعاني الموجودة فيها ـ كما سبق وأشرنا في موضوع المعرفة ـ ، وجانب آخر تجاه اللوح المحفوظ تتعرض له النفس، فتنطبع فيها صور الموجودات، والذي يحول بين النفس وهذا اللوح هو حجاب البدن، فإذا تحرر الإنسان من هذا الحجاب بالتصفية، وصلت إلى إدراك مباشر للحقائق بعد إدراك أكمل من الإدراك الذي يتم لها من جانب الحواس.

وفي مدركاتنا العادية رتبتان من الإدراك تتفاوتان في الوضوح، رتبة عندما يكون الشيء متخيلاً، ورتبة أخرى عندما يصبح مرئياً بالفعل، فإذا ما رأينا هيكل شخص في غسق الليل فإن الظلمة تمنعنا من تبينه، ولكنه يحصل في خيالنا، فإذا انتشر الضياء أحاط إدراكنا به فالخيال مبدأ الإدراك والرؤية نهايته، والمدرك في الحالتين واحد لا يتغير ولكن درجة الإدراك متفاوتة[2].

وكذلك الأمر في معرفة الله في مرتبة المشاهدة، توجد رتبتان، إحداهما قبل الموت في هذه الحياة الدنيا، والأخرى بعد الموت في الآخرة، وإذا كانت كل منهما تحدث السعادة للإنسان إلا أنهما ليسا على درجة واحدة من السعادة، فمعرفة الله في الدنيا هي أعلى سعادة في الدنيا، ومشاهدة الله في الآخرة هي أعلى سعادة في الآخرة، يقول ابن خلدون: إن «المشاهدة التي هي اكسير السعادة العظمى في الآخرة هي النظر إلى وجه الله الكريم»[3].

---

(1) ابن خلدون: شفاء السائل ص 192.

(2) المصدر السابق، ص 191، وأيضاً محمد تاويت الطنجي مقدمة شفاء السائل ص (لج).

(3) ابن خلدون: شفاء السائل ص 192.

وهذه المشاهدة العينية لا تتم للإنسان المؤمن إلا في الآخرة، ويحذر ابن خلدون الصوفية من أن يسعوا إلى تحصيل المشاهدة في الدنيا، لأن من سعى إلى هذا في الدنيا خرج عن طريق الحق، لأن نفسه لن تتحمل هذه الرؤية التي حذر منها الرسول ـ ﷺ قائلاً: «إن الله سبعين حجاباً من نور، فلو كشف عن وجهه لأحرقت سبحات وجهه ما أدرك بصره» وأدى هذا السعي وراء الكشف والمشاهدة ببعض الصوفية إلى الخروج عن نطاق الشرع، فصرحوا بنظريات غريبة، لأن نفوسهم لم تتحمل الرؤية والمشاهدة.

ويستشهد ابن خلدون لتأكيد تحذيره برأي لأحد العارفين، يقول فيه: «لا تطلبوا المشاهدة، فإن في شهود الحق ثبور الخلق»، ويحصر ابن خلدون سعي المتصوفة إلى التزود بعلم الباطن، ومعرفة الله حتى يكون الإنسان مهيأ لهذه الرؤية في الآخرة، فيقول: «أنظر كيف تضمن هذا الكلام النهي عن طلب المشاهدة وإن الاستزادة من العلم الباطن واجب لحصول تلك المشاهدة بعد الموت»[1].

وهكذا ربط ابن خلدون بين معرفة الله في الدنيا والتزام الإنسان بطريق الدين في الظاهر والباطن، وربط هذا بالرؤية الالهية في الآخرة، التي سبق وأن أقر بها، ـ كما أشرنا في فصل الإلهيات ـ باعتبارها ثمرة لطاعة الإنسان لربه، وهي أعلى ما يصل إليه الإنسان من درجات السعادة، وهي السعادة الحقة.

سابعاً ـ البعث (المعاد)

بحث ابن خلدون موضوع البعث ضمن الركن الثاني من سمعيات كتاب لباب المحصل ويضعه تحت عنوان «المعاد» كما بحثه في مواضع متفرقة من كتاب «المقدمة» وأقر به باعتباره إحدى العقائد الدينية الداخلة في أصول الدين، بل اعتبره من أمهات العقائد الواجب على المسلم الإيمان بها.

1 ـ معنى الموت وحقيقته

البعث يسبقه الموت، الذي يعرفه ابن خلدون بأنه «خروج للنفس من الجسد»، فيقول إن الجسد اذا خرجت منه النفس مات. . . لأنه لا حياة فيه

---

(1) المصدر السابق ص 193.

ولا نور[1]، وفي موضع آخر يصفه بأنه «طرق الموت إنما هو بانحلال القوى الطبيعية»[2] والمقصود بالقوى الطبيعية الجسد بما فيه من قوى حسية.

ويتشابه هذا التعريف مع ما سبق أن قال به أفلاطون، وأخذ به بعض مفكري الاسلام من أمثال إخوان الصفا عندما رأوا أن الموت ليس شيئاً سوى ترك النفس استعمال الجسد[3] وهو ما أكده ابن سينا عندما عرف الموت بأنه مفارقة النفس للجسد[4].

وقد اختلف الفلاسفة والمتكلمون في المقصود بمعنى الموت، وجاء هذا الاختلاف تبعاً لاختلافهم حول حقيقة الانسان، فمنهم من قال إن الإنسان هو البنية المحسوسة، فكان الموت عنده هو تفرق هذا الجسد أو عدمه، ومنهم من اعتقد أن الإنسان هو الجسد والروح، فكان الموت هو افتراق النفس عن الجسد، ومنهم من اعتقد أن الإنسان هو النفس، وبالتالي فإن الموت معناه، بقاء النفس للبعث وفناء الجسد.

وقد أوجز ابن خلدون هذه المذاهب قائلاً: المشار اليه بأنا (أي إنسان):

أ ـ أما جسم، وهو قول المتكلمين، فقيل البنية المحسوسة، وان اختلفوا في أي جزء من الجسد هو الإنسان، هل هو الجسد كله؟ أم أنه جزء في القلب كما قال ابن الراوندي، أو أجزاء سارية في الجسد كما صرح «النظّام» أو أنه البخار القلبي كما أخذ به الأطباء، أو هو العناصر والأخلاط التي يتركب منها البدن[5].

ويرفض ابن خلدون هذا التصور الذي يعتبر أن الإنسان هو البنية الجسدية ويدلل على هذا بأن جسد الانسان لم يكن على صورة واحدة

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1200.

(2) المصدر السابق، الباب الثاني جـ 2 ص 558.

(3) إخوان الصفا: الرسائل، جـ 3، الرسالة السابعة من النفسانيات العقليات في البعث والقيامة ص 283.

(4) ابن سينا: رسالة الشفاء من خوف الموت، ضمن مجموعة رسائل، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند سنة 1353 ـ 1935 ص 425، وأيضاً كتابنا: الانسان في الفلسفة الاسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري ص 286.

(5) ابن خلدون: لباب المحصل ص 117.

طوال حياته، بل يطرأ عليه التغيير بالنمو والذبول، في الصغر والكبر، منذ الميلاد حتى الموت.

ب ـ الاتجاه الآخر، هو الاتجاه الذي أضاف النفس إلى الجسد، ورفض اعتبار الإنسان هو الجسد فقط، وينسب ابن خلدون هذا الاتجاه إلى الفلاسفة والغزالي من الأشاعرة و«معمر» من المعتزلة، وعلى الرغم من اقرارهم بأن النفس هو المؤلف والمركب من الجسد والنفس، إلا أنهم قد اختلفوا في كيفية البعث، ذهب الفلاسفة إلى القول بالبعث الروحاني فقط، وذهب الغزالي ومن تبعه إلى أنه بعث للجسد والنفس معاً.

وقد أخذ ابن خلدون بتصور الغزالي القائل بالبعث الجسماني والروحاني، كما سنرى فيما بعد، ونقد الفلاسفة في حصرهم البعث على الروحاني فقط، وفند حججهم التي اعتمدوا عليها في إنكار البعث الجسماني، مثل حجة الآكل والمأكول وغيرها، وسنعرض لنقده لهم عند الحديث عن كيفية البعث[1].

2 ـ ضرورة البعث

يدلل ابن خلدون على ضرورة البعث بأدلة نقلية وأخرى عقلية، فيقول: إن «العقل يقضى به... كما نبهنا الله عليه في كثير من آيات البعث[2] ومن الأدلة النقلية التي يوردها قوله تعالى **﴿وإن الساعة آتية لا ريب فيها، وإن الله يبعث من في القبور﴾** (7: 22).

ومن الأدلة العقلية التي يعتمدها ابن خلدون بضرورة البعث أن الإنسان لو لم يكن له وجود آخر بعد الموت، فكان إيجاده نوعاً من العبث، ولما كان الله حكيماً، لا يفعل فعلاً لمجرد البعث، بل وراء خلقه للإنسان حكمة، فقد أوجده في الدنيا لعبادته، ثم يجازيه خيراً في الآخرة، فإذا قصر الإنسان في واجبه، وجبت محاسبته، فوجب البعث ضرورة ليحاسب الإنسان، أما نفي البعث فسيؤدي إلى نوع من العبث لا تقتضيه العناية الإلهية، ويؤكد ابن

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 123.

(2) ابن خلدون: المقدمة، الباب السادس جـ 3 ص 1009.

خلدون هذه الفكرة قائلاً: إنه تعالى «يعيدنا بعد الموت تكميلاً لعناية الايجاد الأول، ولو كان الخلق يليه الفناء الصرف لكان عبثاً»[1].

فكأن إنكار البعث يعني بطلان الخلق وفساد حكمته، وهذا من وجهة نظره مناقض لصريح العقل والوحي، فالعقل يحكم بأن هذا الكون بما فيه من نظام وأحكام وما يحويه من مختلف الموجودات، ومنها الإنسان، لم يخلق عبثاً، وإنما خلقه الله لغرض وحكمة.

3 ـ مرحلة البرزخ*

يبدأ طور الموت بالنسبة للإنسان بمفارقة الروح للجسد، ويظل الإنسان بعد الموت حتى البعث في نوع من الحياة المتوسطة، والتي تعرف باسم البرزخ، ويؤكد ابن خلدون حياة البرزخ قائلاً: إن النفس الإنسانية صورة تبقى لها بعد المفارقة، فيها العينان والأذنان وسائر الجوارح المدركة[2].

ويصف حياة الإنسان في هذه المرحلة بأنها حياة مدركة إدراكاً كاملاً، ففي القبر يستمع الإنسان إلى «الملكين يسائلانه، ويرى مقعده من الجنة أو النار بعيني رأسه ويرى شهود الجنازة، ويسمع كلامهم، وخفق نعالهم في الانصراف، ويسمع ما يذكرونه به من التوحيد أو من تلقين الشهادتين، وغير ذلك[3].

ويحرص ابن خلدون عند حديثه عن مرحلة البرزخ، أن يكتفي بما أورده الشرع في هذا المجال، ولا يلجأ إلى التدليل العقلي، لأن العقل عاجز عن إثباته أو نفيه لأنها أمور خارجة عن حدود إدراكه، كما ذكرنا من قبل في موضوع المعرفة.

---

(1) المصدر السابق، الباب السادس جـ 3 ص 1076.

(*) البرزخ لغة هو الحاجز والحدبين شيئين. وفي الاصطلاح يعني النشأة المتوسطة بين الحياة الدنيا والحياة الأخرى، أي عالم ما بعد الموت، ومن الآيات التي رأى المتكلمون أنها تنكر البرزخ، قوله تعالى **﴿مما خطيئتهم اغرقوا فادخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله انصارا﴾** (سورة نوح آية 25) ويذكر الزمخشري أن النار المذكورة في هذه الآية هي نار البرزخ أو عذاب القبر أنظر الكشاف، المطبعة البهية المصرية ط 1 سنة ي1344 جـ 2 ص 492.

(2) ابن خلدون: المقدمة الباب السادس جـ 3 ص 1096.

(3) المصدر السابق نفس الصفحة.

ومعرفة الحياة البرزخية تدخل ضمن المعرفة الغيبية والتي يجب الاكتفاء فيها بما ورد في الشرع، فيقول: سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال الجنة والنار ممكنة، والله ـ تعالى ـ قادر والصادق أخبر عنها[1].

كما يؤكد ابن خلدون على وجود هذه الحياة بما ورد في الأحاديث النبوية ويستشهد بما ذكر في الأحاديث الصحيحة عن الرسول، ﷺ، في «قليب بدر» عندما نادى قتلى المشركين من قريش بأسمائهم، فسأله عمر قائلاً يا رسول الله أتكلم هؤلاء الجيف؟ فقال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده ما أنتم بأسمع منهم لما أقول.

وقد سلّم أغلب المتكلمين بحياة البرزخ وعذاب القبر، ولم ينكره منهم إلا بعض المعتزلة فيقول البزدوي «عذاب القبر». ينكره المعتزلة، وعامة الروافض[2] وهذا ما أثبته قبله الأشعري، فاتهم المعتزلة بأنهم أنكروا عذاب القبر[3].

والحقيقة ان المعتزلة لم ينكروا عذاب القبر، بل أقر أكثرهم به، وهو ما يذكره أحد رجالهم، وهو القاضي عبد الجبار، ويؤكد إجماع الأمة على الاعتراف بعذاب القبر، وان المعتزلة قد أقروا به، ولم يخرج عنهم في ذلك إلا ضرار بن عمرو، وما نسب إليهم بأن جميعهم قد أنكره جاء من تشنيع ابن الراوندي عليهم، حين نسب إليهم أنهم أنكروه ولم يقروا به[4]. وهو ما دلل القاضي بطلانه.

4 ـ كيفية البعث

يعرض ابن خلدون المذاهب المختلفة التي تحدثت عن البعث وحددها بخمسة إتجاهات أوجزها في قوله: أطبق المسلمون على البدن، أما بمعنى

(1) ابن خلدون شفاء السائل ص 124.

(2) البزدوي: أصول الدين ص 163.

(3) الأشعري، الابانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين، دار الأنصار القاهرة سنة 1977 جـ 2 ص 247، وأيضاً مقالات الاسلاميين جـ 2 ص 430.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 730.

المعدوم أو جمع الأجزاء، وأما الفلاسفة على الروحاني، وجَمع من المسلمين والنصارى عليهما، ونفاهما الدهرية، وتوقف جالينوس[1] وهذه العبارة الموجزة تحصر الاتجاهات التي عرضت لكيفية البعث.

أ ـ الاتجاه الأول: القائلون بالبعث الجسماني فقط، وقد مثّله أغلب المعتزلة والبعث عندهم يتم بأمرين:

أحدهما: إعادة الجسم المعدوم بعد فنائه، فيخلق خلقاً جديداً، وهذا استناداً إلى قوله تعالى **﴿قل من يحي العظام وهي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل شيء عليم﴾** (آية 79 ـ 78 سورة 36) وقد صرح هؤلاء بأن الجسم سيعود بمثل ما كان عليه ولن يعود هو نفسه، لأن كثيراً من الاعتراضات وجهت إلى إعادة الجسم بعينه. ومنها أن الانسان بنفسه وليس ببدنه، وأن بدن الإنسان في الحياة الدنيا يطرأ عليه التغيير فكان الإنسان على الحقيقة هو النفس، وعند البعث سيبعث بمثل بدنه لا عينه[2].

ثانيهما: أن يتم البعث باعادة الأجزاء المبعثرة من الجسم عن طريق جمع جزئياته لأن الموت عندهم افتراق هذه الجزئيات، ويكون البعث إعادة لهذه الأجزاء مرة أخرى وقد اعتمد هؤلاء على أن في الإنسان أجزاء أصلية وأجزاء فاسدة والأجزاء الأصلية غير قابلة للاندثار، فهي تتفرق ولكن لا تنعدم كلية، وهذه الأجزاء هي التي يجمعها الله يوم القيامة.

وقد أخذ بهذا الاتجاه بعض المعتزلة والأشاعرة من أصحاب نظرية الجوهر الفرد، وكانت هي إحدى النتائج التي استفادوها من إثبات الجوهر الفرد، لأن جسم الإنسان يتكون من جواهر أو ذرات، وعند الموت تتفرق هذه الذرات، ولكن الله لعلمه بكل ذرة ولقدرته غير المتناهية سيجمع هذه الذرات مرة أخرى يوم القيامة، ليكون لكل انسان عين جسده الذي له في الدنيا[3].

ب ـ الاتجاه الثاني: القائلون بالبعث الروحاني فقط، ويقصر ابن خلدون

---

(1) ابن خلدون: لباب المحصل ص 117.

(2) الجرجاني: شرح المواقف ص 579.

(3) أنظر كتابنا: التصور الذري في الفكر الاسلامي ص 329.

هذا الاتجاه على طائفة الفلاسفة المسلمين، وقد تزعم هذا الرأي ودافع عنه ودلل على صحته الفيلسوف ابن سينا فقال: إن المعاد هو عود النفوس الإنسانية إلى عالمها[1] أما إعادة الأجسام المعدومة فمستحيل، لأن إعادة المعدوم لا تصح في نظره، لأنه لا يكون «للمعدوم عين ثابتة مشار إليه في حالة العدم حتى يمكن إعادته بعينه»[2].

ويدلل ابن سينا على صحة تصوره بعدة أدلة[3] يثبت بها استحالة عودة الجسم المعدوم، يبين فيها أن في الإنسان على الحقيقي هو النفس، وأن الجسد هو قالبه في الدنيا فقط، فإذا فنى هذا القالب استحال أن يعاد، لأنه أصبح أجزاء في أجساد أخرى، وأن التراب الموجود على سطح الأرض لن يكفي أن تتكون منه أجساد البشر على مر الزمان.

ويرفض ابن خلدون هذا الاتجاه، لأن كيفية البعث من الأمور الغيبية التي يصعب التدليل عليها باستخدام الحجج العقلية، ويكتفي بما ورد في الشرع، والشرع قد ذكر أن البعث بالجسد والروح، ولذا كان إثبات كيفيته عقلياً من الأمور التي لا تحيط بها مدارك المدركين، وقد تنبه لذلك زعيمهم أبو علي بن سينا، فقال في كتاب المبدأ أو المعاد ما معناه إن المعاد الروحاني وأحواله مما يتوصل إليه بالبراهين العقلية والمقاييس لأنه على نسبة طبيعية ومحفوظة ووتيرة واحدة. أما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان، لأنه ليس على نسبة واحدة، وقد بسطته لنا الشريعة الحقة فلننظر فيها ولنرجع في أحواله إليها[4].

جـ ـ **الاتجاه الثالث**: القائلون بالبعث الجسماني والروحاني معاً، وهو اتجاه أخذ به طائفة كبيرة من المتكلمين من المعتزلة وأغلب الأشاعرة والصوفية، وعلى رأسهم الغزالي، كما أُخذ به أيضاً النصارى.

---

(1) ابن سينا: رسالة في القدر ص 3، رسالة في النفس، بقائها ومعادها ص 147، الشفاء، الإلهيات جـ 2 ص 423، وشرح كتاب الاثولوجيا ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص 37 وأيضاً الجرجاني شرح المواقف ص 582.

(2) البغدادي: أصول الدين ص 234 وأءضاً فخر الدين الرازي: كتاب الأربعين ص 71.

(3) أنظر هذه الأدلة في كتاب مذاهب فلاسفة المشرق للدكتور عاطف العراقي ص 284.

(4) ابن خلدون: المقدمة ، الباب السادس جـ 3 ص 1516.

والقائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً، أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة، فقالوا: دل العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته، وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات، والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن[1]. أما في الحياة الأخرى فهي ممكنة ومتحققة باعتبارها السعادة القصوى.

د ـ **الاتجاه الرابع**: وهم المنكرون لامكان البعث بصورتيه الجسمية والروحية، وهي اتجاه أخذت به الدهرية، وهذا الاتجاه ذكره الله تعالى بأنهم قالوا: **﴿ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾**.

ومثل هؤلاء قد جاء الفلاسفة الطبيعيون الذين ذهبوا إلى عدم ثبوت شيء من المعاد الجسماني أو الروحاني، لأن النفس عندهم هي المزاج، فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، وإعادة المعدوم محال، كما نسب هذا الاتجاه إلى جماعة من الصائبة الذين أنكروا البعث، وقالوا: إن الثواب والعقاب هو تناسخ الإنسان في هذه الدنيا، فلا دار سوى هذه الدار[2].

هـ ـ **الاتجاه الخامس، والأخير**، مذهب جالينوس الذي توقف عن التصريح برأي في البعث، قائلاً: إن العقل قاصر عن معرفة الحق فيه، فلا يمكن أن يدلل على أنه حق أو باطل وإذا وقع هل يأتي على صورة جسمية أم روحانية، وهذا الموقف مبني على تصوره للنفس، حيث قال: إنه لم يتبين أن النفس هل هي المزاج وتعدم عند الموت ويستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد[3].

ويأخذ ابن خلدون بالاتجاه الثالث القائل بالمعاد الجسماني والروحاني، وهو نفس الاتجاه الذي اعتمده الغزالي وفخر الدين الرازي، وقد تأثر بهما في هذا المجال وصرح أن الإنسان يدرك ادراكاً حسياً كل مظاهر الحياة الأخرى «فيرى نعيم الجنة على مراتبها، وعذاب النار على مراتبه، ويرى الملائكة

---

(1) الجرجاني: شرح المواقف ص 583.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 2 ص 113 وأيضاً الجرجاني: شرح المواقف ص 583.

(3) د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص 280.

ويرى الله»[1] وقد سبق أن ذكرنا في فصل الإلهيات تأكيده على إمكان رؤية الله يوم القيامة، وتصريحه بأنا رؤية حسية، رؤية عيان، وليست عقلية أو قلبية فقط.

وقد وجه ابن خلدون نقده لبعض الاتجاهات الفلسفية والكلامية التي تخالف تصوره لكيفية البعث، فمن الاتجاهات الفلسفية نقد اتجاه أفلاطون الذي اعتبر أن النفس الإنسانية لا تموت، بل أزلية أبدية، وأن الموت ثم البعث هو خروج للنفس من جسد إلى جسد آخر أي أنها في حالة تناسخ دائم، وهذا ما رفضه ابن خلدون قائلاً: إن مسألة التناسخ فاسد[2] والدليل على ذلك ثلاث حجج هي:

- **الحجة الأولى**: إذا حدث تناسخ لأدى هذا إلى أن يكون للنفس الواحدة جسدان، فإذا كان أحدهما مطيعاً والآخر غاضباً فكيف يتم الحساب أو العقاب؟ وهذا فاسد.
- **الحجة الثانية**: إذا وقع تناسخ لتذكر الإنسان أطوار الحياة التي مر بها في الأجسام المختلفة، وهذا لا يحدث.
- **الحجة الثالثة**: إذا حدث تناسخ لأدى هذا إلى أن الموتى والمولودين سيكونون دائماً موجودين، حيث أن الميت موجود بنفسه مع الحي، وهذا فاسد، ولفساد الحجج الأخرى رفض ابن خلدون ما ذهب إليه أفلاطون من التصريح بالتناسخ.

كما ينقد ابن خلدون ما ذهب إليه أرسطو في إمكان البعث اعتماداً على أن «النفوس متحدة بالنوع»[3] أي أن النفوس تصدر عن النفس الكلية، وعند الموت تعود هذه النفوس مرة أخرى إلى هذه النفس الواحدة، ويرفض ابن خلدون هذا مدللاً على أن النفوس متنوعة، والدليل على ذلك أننا نجد نفساً عفيفة وأخرى فاجرة، فاختلاف الصفات دليل على اختلاف النفوس.

كما ينقد ابن خلدون تصوراً للمعتزلة في خلود أصحاب الكبائر في النار

---

(1) ابن خلدون: المقدمة: الباب السادس جـ 3 ص 1097.

(2) ابن خلدون: لباب المحصل ص 120.

(3) المصدر السابق ص 119.

ومرتكب الكبيرة عند المعتزلة هو الفاسق، الذي ارتكب كبائر في الحياة الدنيا ولم يتب عنها قبل الموت، فإذا مات «الفاسق، يخلد في النار ويعذب فيها أبد الأبدين»[1].

ولكن هذا الرأي القائل بخلود أصحاب الكبائر في النار، ليس رأي المعتزلة فقط، بل ذهب إلى هذا الخوارج، بل تمادوا في هذه المسألة وقالوا: إن كل من ارتكب ذنباً صغيراً أو كبيراً فهو في النار، فإذا خرج المذنب بذنب كبير أو صغير من الدنيا بغير توبة يخلد في النار ويعذب بعذاب الكفار[2].

ويرفض ابن خلدون هذا الرأي، ويقول بأن «وعيد أصحاب الكبائر منقطع خلافاً للمعتزلة[3]، ويتبع إتجاه أهل السنة الذين اتفقوا على أن «أهل الكبائر لا يخلدون في النار، وان خرجوا من الدنيا من غير توبة، والله تعالى فيهم مشيئة، إن شاء غفر لهم بشفاعة شفيع، ولا يدخلهم النار ويدخلهم الجنة... وإن شاء أدخلهم النار ويحبس فيها على ما يريد، ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة[4].

وهذا الاختلاف في حكم مرتكب الكبيرة يعود إلى اختلاف كل فرقة في معنى الإيمان وحدوده، وهو ما سبق أن ذكرناه ـ فتذهب المعتزلة والخوارج إلى أن الإيمان قول وعمل، فمن أنقص من العمل أنقص من الإيمان، أما أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية، فرأوا أن الإيمان هو علم وقول، فلا يخرج نقص العمل المسلم عن إيمانه، فكان مرتكب الكبيرة عندهم مؤمن مطيع بإيمانه، عاص بفسقه، وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر، وعند جمهور الخوارج كافر[5].

ويدلل ابن خلدون على انقطاع عذاب أصحاب الكبائر بأدلة منها ما هو نقلي، ومنها ما هو عقلي، ومنها ما يستند إلى الاجماع.

---

(1) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، أصل الوعد والوعيد ص 666.
(2) البزدوي: أصول الدين ص 132 وأيضاً الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ 2 ص 374.
(3) ابن خلدون: لباب المحصل ص 124.
(4) البزدوي: أصول الدين ص 131.
(5) ابن خلدون: لباب المحصل ص 126.

الدليل الأول، القرآن، اعتمد فيه على قوله تعالى ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾ (الآية 7 سورة الزلزلة) فالإنسان إذا فعل الخير والشر استحق على كل منهما جزاء، فإذا دخل النار جزاءاً على الشر، فلا بد أن يدخل الجنة جزاء على الخير، فيخرج من النار ليخلد في الجنة وليس العكس. وان الله تعالى قد اخبر في كتابه الكريم قائلاً: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به**﴾ (الآية 48 من سورة النساء) ﴿**وأن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم**﴾ (الآية 6 من سورة الرعد) ومعنى هذا أن الله لا يغفر الشرك وما سوى هذا من أعمال الشر فتمحى بمغفرة من الله بعد أن ينال الانسان عقابه عليها.

الدليل الثاني، دليل العقل، ويقوم على أن الإنسان إذا آمن بالاسلام استحق الثواب، وإذا فعل الكبيرة لم ينف هذا عنه الاسلام.

الدليل الثالث: دليل الاجتماع، يذهب ابن خلدون إلى أن المسلمين قد أجمعوا ـ فيما عدا المعتزلة، وقلة من المتكلمين ـ على العفو عن أصحاب الكبائر، وانهم غير مخلدين في النار، فما اجتمع عليه المسلمون صحيح، تصديقاً لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا تجتمع أمتي على ضلالة.

وتبدو في هذه الأدلة المختلفة منهجية ابن خلدون في دعم آرائه وإسناد مواقفه باعتباره المفكر الأشعري السلفي الذي لا يقوم له رأي إلا على صحيح المنقول وصريح المعقول بتعبير ابن تيمية مفكر السلف.

الخاتمة

نعرض في الخاتمة لأهم النتائج التي خرجنا بها من هذه الدراسة، وتستوعبها عدة أقسام، يتناول كل قسم زاوية معينة يظهر فيها تصورنا لاسهامات ابن خلدون في هذا العلم.

القسم الأول ـ إنتماءاته

سيطرت عدة اتجاهات كلامية وفلسفية على تصور ابن خلدون لعلم الكلام، وقد تراوحت هذه الاتجاهات بين اتجاهات سلفية محافظة، أو عقلية مقيدة بالنص، أو عقلية فلسفية حرة، ورأينا في فكره أثراً لعدد كبير من الاتجاهات الفكرية، وإن كانت لا تظهر جميعها في موقف واحد أو موضوع واحد، بل يظهر اتجاه ما بشكل واضح في موضوع أكثر من غيره من الاتجاهات.

الفقه المالكي: ينسب ابن خلدون من الناحية الفقهية إلى الفقه المالكي، ولهذا المذهب أثره على تشكيل وجهة نظره العقائدية الكلامية، فقد أثرت أفكاره الفقهية على فهمه لعقيدته في أصول الدين، فوجدنا في بعض المواقف يميل إلى تفضيل آراء السلف لما بين الاتجاه الحنبلي والاتجاه المالكي من تقارب، فكلاهما من مدرسة أهل الحديث.

وكان لهذا الإنتماء الفقهي أثره في اختلاف موقف ابن خلدون في العديد من الآراء عن موقف الأشاعرة، الذين ينتمي أكثرهم إلى الاتجاه الشافعي، فكان لاختلاف المذاهب الفقهية أثره في الفرق والاشباه.

- الاتجاه السلفي: يظهر هذا الاتجاه بشكل واضح عند ابن خلدون عندما يعرض للنصوص الدينية، فهو يقف دائماً عند حدود الآيات القرآنية والأحاديث النبوية دون محاولة التأويل، ويرفض اللجوء لاستخدام العقل في التأويل، وهو اتجاه سلفي خالص.

كما يظهر هذا الاتجاه السلفي بصورة واضحة عند تناوله لموضوع الذات الإلهية والصفات، أو عند تناوله لموضوعات مثل معرفة الغيب وأحوال الآخرة، ففي مثل هذه المسائل يرفض أن يقحم العقل فيها، ويكتفي بما ورد في صددها من أخبار دون أن يدخل الفكر فيها، فهذا مجال لا عمل للعقل فيه عند ابن خلدون.

- الاتجاه الأشعري: يظهر هذا الاتجاه بشكل واضح في فكر ابن خلدون عندما يعرض لمسألة الفعل الإنساني، فهو يأخذ بالنظرية الأشعرية القائلة بالكسب، فالإنسان ليس مجبراً ولا مختاراً، بل هو مكتسب لجزاء أفعاله بناء على القدرة التي يجريها الله عليه لحظة الفعل.

كما يظهر هذا الاتجاه عند حديثه عن مشكلة الكلام الإلهي، ويتبع نفس تصور الأشاعرة في تقسيم الكلام إلى نوعين، كلام نفسي قديم، وكلام خارجي مجازي محدث، وهذا هو تصور الأشاعرة والماتريدية لمفهوم الكلام الإلهي.

كما يظهر هذا الاتجاه في موضوع الرؤية الالهية، حيث يدلل ابن خلدون على إمكان الرؤية بمثل ما دلل أهل السنة، باستخدام حجج عقلية ونقلية، كما يظهر أثر هذا الاتجاه في بعض الأفكار الخاصة بالنبوة والإمامة.

- الاتجاه العقلي الفلسفي: يظهر عند ابن خلدون في اقراره لمبدأ الحتمية في الطبيعة، عندما أثبت وجود علاقة ضرورية بين الأسباب ومسبباتها في مجال الطبيعة، وعندما أقر بوجود طبيعة خاصة لكل موجود، فأثبت له صفات ذاتية، كما ظهر هذا الاتجاه في تصوره لكيفية تطور الكائنات من الأدنى إلى الأعلى، مقدماً أدلة تعتمد في أغلبها على أدلة عقلية وفلسفية.

كما يظهر هذا الاتجاه العقلي في موقفه من الطب النبوي، عندما رفض اعتماده كعلم موحى به إلى النبي، بل اعتبره مجرد معارف بيئية وتجارب

خاصة، ليس فيه أي عصمة، وبالتالي فلا يستعمل إلا من جهة التبرك لا غير، فليس له أي ميزة علمية، سوى أنه أتى من خبرات السابقين وتجاربهم، وما جرى عليه العرف والعادة في هذا الزمن.

- الاتجاه الصوفي: ظهر هذا الاتجاه بشكل واضح في تصور ابن خلدون لمفهوم الإيمان والعمل، فلم يعد المؤمن هو من علم بالإيمان فقط، أو من قام بالعبادات والأركان وحدها، بل لا بد أن يتحول العلم والعمل إلى ملكة أو «حال» يتصف بها الانسان.

وكلمة «حال» هي اصطلاح صوفي استخدمه ابن خلدون في مجال علم الكلام، ولم يعد المسلم الحقيقي في نظره هو المسلم بالعلم فقط، بل بالعلم والعمل، فالإيمان له مظهر داخلي وخارجي، الداخلي هو أعمال القلوب، وهذا أيضاً اصطلاح صوفي استخدمه ابن خلدون في علم الكلام.

كما يظهر أيضاً الأثر الصوفي في تسليمه بالكرامات وعمل الأولياء، وإن الإنسان بكثرة العبادة والزهد يستطيع أن يرقى من نفسه لتصل، أو كما قال «تنسلخ» من عالمها إلى العالم الأعلى، فرأى في بعض البشر القدرة على امتلاك هذه المعرفة الغيبية، وامتلاك بعضهم للرؤية الصادقة، وهي مسائل موجودة في التصوف الذي يقر به ابن خلدون ولكن بالمفهوم السني.

كما أن تصوره للسعادة القائمة على الزهد، هو أيضاً يعبر عن الأثر الصوفي في فكره، فلم تعد السعادة عنده كما كانت عند الفلاسفة المسلمين، هي السعادة القائمة على المعرفة فقط، أو محبة الحكمة، بل قامت السعادة عنده على جانبين، نظري وعملي، النظري للتقرب إلى الله بالمعرفة، والعملي تمثل في اتباع مسلك الصوفية في الزهد والعبادة والتقرب بالنوافل، حتى يصير الإنسان على حال العبادة الدائمة بالجسد والقلب، متبعاً في ذلك مسلك الصوفية وتصوراتهم.

القسم الثاني ـ وحدة الفكر

كان لابن خلدون عدد من النظريات الخاصة التي وضعها وفصل الحديث فيها، وظهرت هذه النظريات في فلسفته وفكره بوجه عام، كما ظهرت آثارها في أبعاد فكره الكلامي، وعلى رأس هذه الأفكار:

- فكرة الحتمية، عندما فسر ابن خلدون التاريخ، لم يفسره على أنه أحداث جزئية متفرقة، بل فسره على وجود علاقة تربط بين أحداثه، وهذه الفكرة استخدمها ابن خلدون، فسيطرت على فلسفته للتاريخ بوجه خاص، وعلى جوانبه الفلسفية الأخرى بوجه عام، فهناك ربط بين السبب والمسبب، بين العصبية والدولة، بين إنشاء الدولة والدعوة الدينية، واتسع نطاقها ليشمل تصوره للطبيعة، فلم تجر على العادة كما كانت عند السابقين، بل هناك علاقة بين الكائنات يمكننا معرفتها وملاحظتها، طالما كانت محصورة في المجال الفيزيقي.
- التعاقب الدوري، وهذه الفكرة على الرغم من أن أساسها هو مجال علم العمران، عرضها عندما تحدث عن نشأة الدولة ومرورها بمرحلة النضج والتدهور ثم الانهيار، إلا أن ابن خلدون قد طبق هذه النظرية أيضاً على تصوره لكيفية تكون العالم وتطور كائناته من الأدنى إلى الأعلى، معبراً بهذا عن صورة من صور التطور والارتقاء التي ستظهر فيما بعد بشكل أكثر وضوحاً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.
- الترف مفسد، كان تصور ابن خلدون لكيفية نشأة الحضارة من البداوة ثم وصلها بعد الانغماس في الترف إلى مرحلة الانهيار، طبق هذه الفكرة أيضاً على الإنسان في جانبه الأخلاقي، فرأى أن الذي يعيش على طريقة البداوة يكون أفضل خلقاً من غيره، أما من وصل إلى الترف وسيطر عليه، فهذه بداية الفساد، لأن الترف يصرف الإنسان إلى التمتع بالملذات.

بل إن تصوره للسعادة قائم على هذه الفكرة أيضاً، فالسعادة الحقة عنده ترتبط بالزهد، أما الإنصراف إلى إشباع الرغبات والأهواء يبعد الإنسان عن السعادة الحقة التي هي قائمة على الزهد، والتقشف، كما كان الحال في البداوة بالنسبة للعمران.

- العصبية، تعد فكرة العصبية حجر الزاوية من تصور ابن خلدون لكيفية نشأة المجتمعات، وقد استخدم هذه الفكرة عدة استخدامات في مجالات كلامية، فقد اعتمدها عند حديثه عن النبوة، عندما رأى أن الدعوة الدينية لا تقوم إلا إذا استندت إلى قوة وعصبية، وأن النبي لا بد أن يبعث في منعة من قومه.

كما استخدم هذه الفكرة أيضاً في تصوره للإمام، فالإمام أو الخليفة أو

الحاكم، لا بد أن تسانده القوة الممثلة في العصبية، فلا بد منها لكل من يقيم دولة ويسيطر عليها، أما الحاكم الذي لا تسانده هذه القوة أو الدعم من العصبية، فمصير دولته الزوال، وبناء على هذه الفكرة نقد ابن خلدون عدداً من الأفكار في مجال الفكر العقائدي، مثل فكرة «الأئمة من قريش» وفكرة «المهدي المنتظر» عند الشيعة، بل خالف فكرة المهدي بوجه عام، والتي صرح بها أهل السنة وأصحاب الحديث، حيث إن الإمام في تصوره لا بد أن تسانده دائماً عصبية.

- المصالح المرسلة، وهي أحد الأصول التي طبقها ابن خلدون بناء على موقفه الفقهي المالكي، وتقضي هذه الفكرة بأن الواقع له تقديم على تصور الفكر للأحكام، فكان له أثره على تغيير العديد من الأفكار التقليدية التي التزم بها المتكلمون السابقون، فلم يعد يسلم بأفكار مثل «الأئمة من قريش» على أساس أن القوة لم تعد فيهم، بل ظهرت عصبيات كثيرة من غير العرب في عصره، مثل الترك والبربر، وأصبحت هذه الفكرة غير صالحة لعصره، وبالتالي تبعاً للمصالح المرسلة وجب التغيير وفقاً لمتطلبات العصر.

وحرص ابن خلدون ان يبين مقاصد الشريعة، واستخدمها كثيراً عندما رأى أن الدين قد جاء ليحقق خير الإنسان على الأرض، ولا بد من تغيير الفكر ليتلاءم مع تغير الواقع تبعاً لاحتياجات الإنسان، فلم يعد يلتزم بكثير من الأمور السابقة التي أخذ بها أهل السنة من السلف والخلف، وإنما طبق فكرة المقاصد والمصالح المرسلة.

القسم الثالث - إسهاماته

على الرغم من أن صورة علم الكلام عند ابن خلدون تعد آخر مراحل علم الكلام قبل دخوله إلى مرحلة الجمود، إلا أن له إسهاماته سواء الإيجابية أو السلبية.

الجانب السلبي

- لقد وصف ابن خلدون علم الكلام في عصره بأنه علم لم تعد له قيمة حقيقية، لأن طوائف المبتدعة الذين نشأ من أجلهم علم الكلام قد انقرضوا في عصره، وبالتالي لم تعد في عصره حاجة إلى هذا العلم، وإن كانت هناك حاجة فهي العلم والمعرفة لا غير.

وهذا رأي خطير، لأنه حذف لأحد العلوم الإسلامية الهامة من خريطة الفكر الاسلامي، وكان على ابن خلدون بدلاً من أن يحصر هذا العلم في وظيفة واحدة ويجمد موضوعاته، أن يقوم بتطوير هذا العلم وفق متطلبات عصره.

- لم تخرج كثير من إسهامات ابن خلدون في هذا العلم عن محاولة مقارنة الآراء المختلفة، وتفضيل رأي على آخر دون تدليل، أو دون محاولة منه لتقديم إبداع جديد، بل إنه في بعض المسائل يكتفي بإيراد ما ذكره السابقون قائلاً: «إن السابقين قد كفونا مؤونة ذلك» فكان مقلداً في بعض الآراء، مفضلاً لرأي عن آخر دون تدليل أو برهنة، وهذا يظهر في مسائل كثيرة مثل إثبات حدوث العالم بناء على فكرة الجوهر الفرد، أو الحديث عن الأعراض والجواهر، أو في التدليل على وجود الله باستخدام الطرق المعتادة عند السابقين، وأيضاً عند الحديث عن الذات والصفات الإلهية وفي العديد من الأفكار الأخرى.
- نقده الشديد للفلسفة والفكر الفلسفي، بل وللعلوم الفلسفية أيضاً، حيث خصص مساحة كبيرة من كتاباته لابطال الفلسفة ـ ولعل هذا من تأثير الغزالي عليه ـ ولم يجد فائدة لهذا العلم سوى أنه يشحذ الفكر باتقان الحجج البرهانية، وهذا خطأ وقع فيه ابن خلدون حيث أسرف في التجني على الفلسفة.

الجانب الايجابي

- يعد فكر ابن خلدون مرحلة انتقالية من تصور العصور الوسطى إلى تصور عصر النهضة وما تلاها من فكر حديث، وكان له موقف نقدي من نمط التفكير السابق عليه، مبشراً بنمط جديد للتفكير يعد إرهاصاً للفكر الحديث، فقد نقد المنطق الأرسطي، وطريقة التفكير القائمة على هذا المنطق والمنهج، ما يعد إرهاصاً لما سيقوم به ديكارت وبيكون فيما بعد.
- كما كان ابن خلدون سابقاً لعصره عندما نقد التفكير الميتافيزيقي، فكان الفكر القديم والوسيط غارقاً في هذا اللون من التفكير الذي يتجاوز ما هو محسوس لمعرفة العلل البعيدة، أو العلل الخافية وراء المحسوسات،

واعتقادهم بقدرة الإنسان على الوصول إلى اليقين في هذا المجال، وهو ما رفضه ابن خلدون، ورأى قصور العقل الإنساني على معرفة كل المجالات الحسية وغير الحسية، وكان بذلك سابقاً لكانط في نقد العقل الخالص، وأيضاً سابقاً لأصحاب الوضعية الحديثة والوضعية المنطقية عندما طالبوا الإنسان أن يحصر تفكيره فيما هو واقع أمامه، ورفض بحث كل ما لا يمكن التدليل على وجوده.

ولكن اختلف ابن خلدون في رفضه لهذا المجال من أصحاب الوضعية، فهو لم ينكر وجود الميتافيزيقا، ولكنه أنكر إمكان معرفتها بالعقل، وأشار إلى منهج آخر يستطيع الإنسان عن طريقه معرفة ما وراء الطبيعة، وهو المنهج النقلي، وبهذا استطاع ابن خلدون أن ينجو مما وقع فيه أصحاب الوضعية من إنكار الميتافيزيقا بما تحتويه من أفكار.

- كان ابن خلدون سابقاً لعصره عندما وضع تصوراً لنظرية التطور، وهي نظرية قد أشار إيها السابقون عليه، بصورة تعد مقاربة لنفس التصور الذي قدمه العلم الحديث، ولكن ابن خلدون امتاز عنهم بأنه استطاع أن يطبق فكرة التطور على كل فلسفته، فجاءت كلها تخضع للتطور، سواء كان تطوراً شمل الكائنات الأدنى، أو الإنسان أو المجتمعات أو الدول.
- استطاع ابن خلدون أن يقدم تصوراً لكيفية العلاقة بين الأشياء، واختلف تصوره عن السابقين فلم يصرف اهتمامه إلى البحث في كيفيات الأشياء، وإنما بحث في العلاقات بين الأشياء، فالعلاقة هي التي يعبر عنها بالقوانين، وعنها تنشأ العلوم.
- كان ابن خلدون سابقاً لعصره ومختلفاً عن أغلب معاصريه ومتقدميه عندما انتقل بفكره في بحث الطبيعة من تناولها بصورة عقلية تأملية إلى بحثها بكل تجريبي حسي، اعتمد فيه على المشاهدة والاستقراء، فلم تعد معرفة الطبيعة تبدأ من العقل خروجاً إلى العالم، بل معرفة تبدأ من العالم بجزئياته وموجوداته المتحركة إلى العقل، فلم تعد معرفتها تأتي إنطلاقاً من فكرة عقلية مسبقة، أو نتيجة أفكار (قبلية)، بل هي معرفة (بعدية) تأتي بدعد المشاهدة والاستقراء.
- استطاع ابن خلدون أن يجمع بين مميزات المنهج الحسي التجريبي،

والمنهج العقلي في معرفة الطبيعة، فلم يهمل منهجاً منهما، ولم يطغ أحدهما على الآخر، بل وضع أسساً يجب الالتزام بها في هذه المعرفة، تبدأ بمعرفة حسية للجزئيات، ثم تنتقل بالفعل إلى ملاحظة أوجه التشابه والعلاقة، واستخراج التفسير والتعليل لهذه العلاقة في صورة قانون العلمي.

أهم المصادر والمراجع

أولاً - مؤلفات ابن خلدون:

- التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً.
- المقدمة، تحقيق وتقديم د. علي عبد الواحد وافي، 3 مجلدات نشر دار نهضة مصر، سنة 1979.
- شفاء السائل في تهذيب المسائل، وله ثلاث تحقيقات:

تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، استانبول سنة 1957.

تحقيق عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959.

تحقيق أبو يعرب المرزوقي، نشر الدار العربية للكتاب بيروت 1991، وهو التحقيق الذي اعتمدناه في دراستنا.

- لباب المحصل وله ثلاث تحقيقات:

تحقيق لوسيان روبيو، تطوان المغرب 1953، وهو التحقيق الذي اعتمدنا عليه.

تحقيق د. رفيق العجم، دار المشرق بيروت 1995.

تحقيق د. محمد عباس سليمان، وتقديم د. محمد علي أبو ريان، الاسكندرية 1996.

ثانياً - المصادر والمراجع العربية:

ابن الخطيب:

- روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق محمد الكتاني، نشر دار الثقافة، المغرب، بيروت ط 1، 1970.

ابن المقري:

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي جـ 8، دار الفكر العربي، بيروت، 1986.

ابن بابويه (ت 329 هـ):

- الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق وتقديم السيد محمد رضا الحسيني، مؤسسة آل البيت بيروت، 1987.

- علل الشرائع، تحقيق محمد صادق، بحر العلوم، دار البلاغة النجف، 1969.
ابن تيمية (تقي الدين) (ت 728 هـ ـ 1327 م):
- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مصر، 1971.
- مجموع الفتاوى، تقديم حسنين مخلوف، جـ 13 دار الكتب الحديثة، 1966.
ابن حيون (النعمان بن محمد):
- أساس التأويل، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة، بيروت، 1960.
ابن رشد (أبو الوليد) (ت 595 هـ ـ 1198 م):
- تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1964.
- فصل المقال، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، نشر دار الآفاق، بيروت، 1978.
ابن سينا (أبو علي الحسن) (ت 427 هـ) :
- الاشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، جـ 3، دار المعارف، مصر، 1958.
- التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.
- الرسالة العرشية، ضمن مجموعة رسائل ابن سينا، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد 1352 هـ .
- الشفاء، الإلهيات جـ 1، تحقيق الأب جورج شحاته قنواتي والاستاذ سعيد زايد، جـ 2 تحقيق د. محمد يوسف موسى ود. سليمان دنيا، القاهرة، 1960.
- النجاة، تحقيق د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة بيروت، 1985.
- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، بومباي، 1318 هـ .
- شرح مقالة اللام، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978.
- رسائل ابن سينا، نشر ضياء أولكن، استانبول 1953.
- رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق د. محمد ثابت الفندي، مطبعة الاعتماد.
ابن طفيل:
- حي بن يقظان، تحقيق الاستاذ أحمد أمين، دار المعارف، مصر 1945.
ابن عباد (الصاحب) (326 ـ 385 هـ) :
- الزيدية، تحقيق د. ناجي حسن، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1986.
أبو زهرة (الشيخ محمد):
- المذاهب الاسلامية، سلسلة الألف كتاب رقم 177، القاهرة.
أبو زيد (د. منى) :
- الإنسان في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر العامري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1994.

ـ التصور الذري في الفكر الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1994.

أخوان الصفاء:

ـ الرسائل، تحقيق خير الدين الزركلي جـ 2، جـ 3 مصر، 1928.

أرسطو طاليس:

ـ الطبيعة، ترجمه الى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، وإلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية،
وتحقيق آخر، ترجمه إسحق بن حنين جزءان، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.

ـ الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمي سانتهلير، وترجمه الى العربية أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، 1914.

ـ مقالة اللام، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت 1978.

أفلاطون:

ـ محاورة تيانيتوس أو عن العلم، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973.

ـ محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985.

الأشعري (أبو الحسن ت 324 هـ ـ 1078م):

ـ الابانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين، دار الانصار، القاهرة 1977.

ـ مقالات الإسلاميين، جزءان، تحقيق هيملوت ريتر، مطبعة الدولة استانبول، 1939.

الأعسم (د. عبد الأمير):

ـ ابن الراوندي في المراجع العربية، نشر دار الآفاق بيروت، 1975.

الآمدي (سيف الدين 551 ـ 631 هـ):

ـ غاية المرام في علم الكلام، تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، القاهرة 1971.

الباقلاني (أبو بكر بن الطيب) (ت 403 هـ ـ 1013 م):

ـ الإنصاف فيما يجب الاعتقاد ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دار الهجرة، بيروت، دمشق ط 3، 1983.

ـ التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق ريتشارد مكارثي، المكتبة الشرقية، بيروت 1957.

البغدادي (عبد القاهر 429 هـ)
- أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول ط 1، 1928.
البيهقي:
- الاعتقاد على مذهب السلف، تحقيق أبو الفضل الغماري، دار العهد الجديد، القاهرة، 1959.
التفتازاني (سعد الدين 712 ـ 793 هـ)
- شرح على العقائد النسفية لنجم الدين النسفي، دار الكتب العربية، الكبرى، القاهرة 1916.
الجابري (د. محمد عابد):
- فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، طبع دار الشؤون العامة، آفاق عربية، بغداد، دار النشر المغربية.
الجرجاني (الشريف ت 817 هـ ـ 1413 م):
- شرح المواقف للايجي، طبع قسطينية، 1879.
الجويني (أبو المعالي ت 478هـ ـ 1085 م):
- الإرشاد، تحقيق د. محمد يوسف موسى، د. علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي ومطبعة السعادة، القاهرة، 1950.
- الغياثي، تحقيق عبد العظيم الديب، مطبة نهضة مصر ط 2، 1981.
الحبابي (محمد عزيز):
- ابن خلدون معاصراً، ترجمة فاطمة الحبابي، نشر دار الحداثة بيروت، 1984.
الحصري (ساطع):
- دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار المعارف مصر، 1957.
الحلى (جمال الدين بن مطهر ت (762 هـ):
- كشف المراد على تجريد الاعتقاد لنصر الدين الطوسي، منشورات الأعلمي للمطبوعات بيروت، 1988.
الخضيري (د. زينب):
- فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة، 1979.
الخياط (أبو الحسين ت 300 هـ):
- الانتصار، تحقيق د. نيبرج، طبعة دار الكتب المصرية، 1925.
الرازي (أبو بكر ت 250 ـ 320 هـ):
- رسائل فلسفية، تحقيق بول كراوس، مصر 1939.
الرازي (فخر الدين ت 606 هـ ـ 1209 م):
- كتاب الأربعين في أصول الدين، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986.

- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمفكرين، تحقيق د. حسين آتاي، مكتبة التراث، القاهرة، 1991.
الراغب الاصفهاني:
- المفردات في غريب القرآن، المطبعة البهية، القاهرة، 1916.
الزنجاني (ابراهيم بن موسى):
- عقائد الإمامية الاثنى عشرية، القاهرة، 1977.
السيلى (د. سيد عبد العزيز):
- العقيدة السلفية بين الامام ابن حنبل والامام ابن تيمية، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1993.
الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم 479 ـ 548 هـ):
- الملل والنحل، تحقيق الشيخ أحمد فهمي محمد، القاهرة، ط 1، 1948.
- نهاية الاقدام في علم الكلام، تحقيق الفريد جيوم، اكسفورد، 1934.
الطبري (علي بن زين):
- الدين والدولة، طبع الاستاذ منجانا، القاهرة، 1923.
الطوسي (أبو جعفر 310 ـ 460 هـ):
- رسالة الاعتقادات، ضمن رسائل الطوسي، نشر آل البيت. بيروت، 1991.
- رسالة المفصح في إمامة أمير المؤمنين والأئمة، ضمن رسائل الطوسي.
الطوسي (نصير الدين ت 672 هـ):
- تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1985.
الطويل (د. توفيق):
- أسس الفلسفة، مكتبة دار النهضة العربية، 1978.
العراقي (د. عاطف):
- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، 1979.
- مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف مصر، ط 7، 1983.
- ميتافيزيقا ابن طفيل، دار المعارف، مصر، 1979.
الغزالي (أبو حامد 450 ـ 505 هـ):
- المستصفى في علم الأصول، المطبعة الأميرية بولاق بالقاهرة، 1904.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط 6، 1980.
- فضائح الباطنية، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964.
الفارابي (أبو نصر 339 هـ ـ 950 م):
- إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، مطبعة السعادة مصر، 1931.

- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1956.
- التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1346 هـ .
- السياسات المدنية، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1346، 1927.
- الجمع بين رأي الحكيمين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1346 هـ.
- فصوص الحكم (ضمن مجموعة الثمرة المرضية) طبع ليدن، 1890.
- عيون المسائل (ضمن مجموعة الثمرة المرضية).
- مبادئ فصول المدينة الفاضلة، تحقيق د. محسن مهدي مع كتاب الملة.
- من الأسئلة اللامعة والأجوبة الجامعة، تحقيق د. محسن مهدي مع كتاب الملة.

الكراجكي (أبو الفتح ت 449 هـ):

- كنز الفوائد، جزءان، تحقيق الشيخ عبد الله نعمة، دار الأضواء، بيروت، 1985.

الكردي (د. محمد سعيد):

- ابن خلدون، مقال في المنهج التجريبي، طرابلس، ليبيا، 1984.

الكلاباذي:

- التعرف لمذاهب أهل التصوف، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي طبع دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1960.

الكندي (أبو إسحاق ت 260 هـ ـ 873 م):

- رسالة «سجود الجرم الأقصى» ضمن رسائل الكندي الفلسفية، جـ 1، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.

الماتريدي (أبو منصور ت 333 هـ ـ 944 م):

- التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية.

الماوردي:

- الأحكام السلطانية، مطبعة البابي الحلبي ـ مصر ـ ط 3، 1973.

المرتضى (الشريف) (ت 436 هـ):

- الشافي في الإمامة، تحقيق السيد عبد الزهراء الحسيني، مؤسسة الصادق، طهران، 1986.

المظفر (الشيخ محمد رضا):

- عقائد الامامية، القاهرة ط 8، 1973.

المفيد (الشيخ محمد بن النعمان 336 ـ 413 هـ):

- أوائل المقالات، تحقيق هبة الدين الشهرستاني، تبريز، 1363 هـ .
- شرح عقائد الصدوق، أو تصحيح الاعتقاد، تحقيق هبة الدين الشهرستاني، تبريز، 1364 هـ.

الملطي (أبو الحسين):
- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة (د.ت).
النسفي (أبو المعين ت 508 هـ):
- التمهيد في أصول التوحيد، تحقيق د. عبد الحي قابيل، دار الثقافة للنشر، القاهرة، 1985.
- تبصرة الأدلة، جزءان، تحقيق كلود سلامة، دمشق، 1993.
النشار (د. علي سامي):
- مناهج البحث عند مفكري الاسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الاسلامي، دار المعارف، مصر، ط 4، 1978.
- نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، جـ 1، جـ 2، دار المعارف مصر، 1981.
الوردي (د. علي):
- منطق ابن خلدون، تونس، 1984.
أمين (أحمد):
- المهدي والمهدوية، القاهرة، 1951.
أوميل (د. علي):
- الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الانماء العربي - بيروت (د. ت).
بدوي (د. عبد الرحمن):
- تاريخ الإلحاد في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1945 م.
- بيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، 1943 م.
بوتول (غاستون):
- ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة 1955 م.
حامد (د. السيد):
- القرابة عند ابن خلدون وروبرتسون سميث، المركز العربي للنشر والتوزيع، الاسكندرية (د. ت).
حسن (سعد محمد):
- المهدية في الإسلام، دار الفكر العربي، مصر، 1953 م.
حسين (د. طه):
- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة عبد الله عنان، القاهرة، 1925 م.
ربيع (د. محمود محمود):
- النظرية السياسية لابن خلدون، القاهرة، 1981.

رضا (محمد رشيد):
- الخلافة والإمامة العظمى، مطبعة المنار، مصر 1341 هـ .
رونلدسن (د. داويت):
- عقيدة الشيعة، مؤسسة المفيد، بيروت، ط 1، 1990 م.
شريط (د عبد الله):
- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، تونس، وليبيا، المؤسسة العربية للكتاب، الجزائر ط 3، 1984.
صبحي (د. أحمد محمود):
- الإمام يحيى بن حمزة، مؤسسة العصر الحديث ط 1، 1991.
- في علم الكلام جـ 1، نشر المؤسسة الجامعية، الاسكندرية، 1978.
- نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية، دار المعارف، مصر، 1969.
عبد الجبار (قاضي القضاة ت 415 هـ - 1025 م):
- المحيط بالتكليف، تحقيق السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
- المغني جـ 6، القسم الأول، تحقيق د. أحمد فؤاد الاهواني.
القسم الثاني، تحقيق الأب جورج شحاته قنواتي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1962.
جـ 15 (التنبؤات والمعجزات) تحقيق الاستاذ محمود الخضيري، د. محمود قاسم، القاهرة، 1960.
جـ 16 (إعجاز القرآن) تحقيق الشيخ أمين الخولي، القاهرة، 1960.
جـ 20 القسم الأول (الإمامة) تحقيق د. عبد الحليم محمود، د. سليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، اقاهرة، 1965.
عنان (عبد الله):
- ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، القاهرة، ط 2، 1953.
غلاب (د. محمد):
- المعرفة عند مفكري الإسلام، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966.
فخري (د. ماجد):
- دراسات في الفكر العربي، نشر دار النهار، بيروت، ط 2، 1977.
فروخ (د. عمر):
- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، نشر دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1983.

لاكوست (ايف):
- ابن خلدون واضع علم ومقرر استقلال، ترجمة زهير فتح الله، منشورات دار المعارف بيروت، 1958.
- العلامة ابن خلدون، ترجمة د. ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، 1974.
لابيكا (جورج):
- السياسة والدين، ترجمة د. موسى وهبه ود. شوقي الدويهي، نشر دار الفارابي، بيروت 1981.
مختار (د. سهير):
- التجسيم عند المسلمين، مذهب الكرامية، ط 1، 1973.
مسكويه:
- تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، بيروت، 1966.
مطر (د. أميرة حلمي):
- الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974.
مقلد (د. علي):
- نظام الحكم في الإسلام، أو النبوة والإمامة عند نصير الدين الطوسي، دار الأضواء، بيروت، 1986.
موسى (محمد جلال):
- منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط 1، 1972.
نظيف (د. مصطفى):
- الحسن بن الهيثم وبحوثه وكشوفه البصرية، القاهرة، 1942.
وافي (د. علي عبد الواحد):
- عبد الرحمن بدر خلدون، سلسلة أعلام العرب رقم 4، نشر مكتبة مصر، 1962.

ثالثاً ـ مقالات:

ابن ميلاد (د. محمود):
- مقالة بعنوان «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي» ضمن كتاب «ابن خلدون والفكر العربي المعاصر»، المنظمة العربية للتربية والثقافة، بجامعة الدول العربية، طبع الدار العربية للكتاب، 1984.
زيادة (د. معن):
- مقالة بعنوان «منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية»، ضمن كتاب «ابن خلدون والفكر العربي المعاصر».
عفيفي (د. أبو العلا):

- مقالة بعنوان «موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف»، ضمن كتاب «أعمال مهرجان ابن خلدون» القاهرة، 1962.

فروخ (د. عمر):

- مقالة بعنوان «موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية» ضمن كتاب «أعمال مهرجان ابن خلدون».

كراوس (بول):

- مقالة عن كتاب «الزمرد» لابن الراوندي، مجلة الأديب بيروت مج 2 ص 9، 1943.

مدكور (د. ابراهيم بيومي):

- مقالة بعنوان «ابن خلدون الفيلسوف» ضمن كتاب مهرجان ابن خلدون.

رابعاً - المراجع الأجنبية:

- Arnold, Tomas W. The Caliphate, Oxford, 1924.
- Encyclopedia of Islam, New Ed. Leiden, 1960 «Asabiyya».
- Freeman, K. The Pre-Socratic Philosophers, Oxford, 1946.
- Gilbb, H.A.R., The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory Repr in: Studies on The Civilization of Islam Ed. by Shaw and Polk, Boston 1962, referred to in our study as Studies.
- Al-Mawardi's Theory of the Caliphate in: Studies.
- Holt, P.H: The Mohdiste in The Sudan 2nd Edition, Oxford, 1970.
- Morewedge, P. islamic Philosophical Theology, State Un. of New York Press, Albany, 1979.
- Petersen, Erling L.- Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition, Copenhagen, 1964.
- Rosenthal, Erwin, Ibn Khaldóun: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century in Manchester university 1940.
- Sarton, G: Introduction to the History of Science, Washington, 1927.
- Wensinck, R.A.J., The Muslim Creed, Cambridge, 1932.
- Wolfeson, H.A. The Philosophy of the Kalam, London, 1979.

الفهرس

1997/2/591


المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع